GILLES DELEUZE

Foucault



Norgunk

n■

© Norgunk Yayıncılık 2004
Sertifika No: 11140
ISBN 978 975 8686-71-1

Deleuze & Guattari Kitapları

Foucault
© 1986 by Les Editions de Minuit

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français/Ministère français des affaires étrangères et européennes.
Cet ouvrage, publié dans le cadre des Programmes d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des affaires étrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Birinci Baskı
Nisan 2013

Çeviri
Burcu Yalım - Emre Koyuncu

Kapaktaki Eser
Henri Michaux

Baskı ve Cilt
Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mahallesi Soğuksu Caddesi No: 3 Kağıthane 34408 İstanbul
T. 0212 294 10 00 / F. 0212 294 90 80
Sertifika No: 12055

Norgunk Yayıncılık
Şehit Erdoğan İban Sokak Akal C/8 Akatlar 34335 İstanbul
T. 0212 351 48 38 / F. 0212 351 83 24
info@norgunk.com / www.norgunk.com

GILLES DELEUZE

Foucault

Norgunk

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Önsözü 7
Çevirmenin Notu 17

ÖNSÖZ 19

ARŞİVDEN DİYAGRAMA
Yeni Bir Arşivci *(Bilginin Arkeolojisi)* 23
Yeni Bir Kartograf *(Gözetleme ve Cezalandırma)* 43

TOPOLOJİ: "BAŞKA TÜRLÜ DÜŞÜNMEK"
Katmanlar veya Tarihsel Formasyonlar:
Görünür Olan ve Söylenebilir Olan (Bilgi) 67
Stratejiler veya Katmanlaşmamış Olan:
Dışarının Düşüncesi (İktidar) 89
Katlamalar veya Düşüncenin İçerisi (Özneleşme) 112

EK: İnsanın Ölümü ve Üstinsan Üzerine 143

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

"Foucault'yu katlamak veya Deleuze'ün Foucault'suna katlanmak"

Deleuze'ün Foucault'nun ölümünden iki yıl sonra yayımladığı bu kitap aslında bir yas çalışması değil,[1] belki de bir düşünürün bir çağdaşı için yazdığı en kapsamlı değerlendirmelerdendir. Bu kitabın en çarpıcı yanlarından biri Foucault'nun felsefesine tam orta yerinden dalması ve ısrarla hep burada kalmasıdır. Bu çalışma, Deleuze'ün diğer tüm çalışmaları gibi, kendi rizomatik ve nomadik yaklaşımını ortaya koyan "ortadan başlamak" düşüncesinin ete kemiğe bürünmüş halidir ve bu anlamda ne bir Foucault'ya giriş ne de Foucault'dan çıkıştır. Foucault'yu açıklamaktan ziyade Foucault'nun felsefesini farklı şekillerde katlayarak neler yapılabileceğini gösterir. Yani güçlük, her iki düşünürün de düşüncelerinde temel bir yeri olan katlama ve kıvrım fikirlerinin burada tam anlamıyla işletilmesinden ve bunun karşılıklı bir serimlemeler ve katlamalar ilişkisine uygun bir okuma pratiği gerektirmesinden ileri gelir. Deleuze, Foucault'nun Heidegger'le ve genel olarak fenomenolojiyle ilişkisini tartıştığı sayfalarda, Nietzsche'ye referansla, Foucault'nun Heidegger'in fırlatmış olduğu oku yeni bir hedefe fırlattığını söylerken Foucault'yla olan kendi ilişkisini de tanımlamaktadır. Bu yönüyle, bu kitap kimileri için Foucault'yu tanınmaz kılmış olsa da, bu tanınmazlığın bir düşünür olarak Foucault'nun gerçek tekilliğini ışıldatmak için gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Deleuze'ün Foucault'yu okuması esasında bir düşünürün bir düşünürü okumasına ilişkin çok şey söyler. Foucault'yu çözümlemeye gitmekten veya yöntemini sözde "uygulamak"tan ziyade ortaya koyduğu problemlerin düşünmek

1 Çünkü Deleuze'e göre yas tutmamak daha büyük bir çalışma gerektirir, bkz. Gilles Deleuze, *Müzakereler*, İnci Uysal (çev.), Norgunk, 2006, s. 98.

açısından nasıl bir yenilik getirdiğinin ve bu yeniliğin günümüz için ne ifade ettiğinin altını çizer. Bunu yaparken düşüncenin bir "pratik" olarak ortaya konması hem Foucault'nun hem Deleuze'ün düşüncelerinin içkinliğinin adeta kaçınılmaz sonucudur.

Deleuze, Foucault'nun her çalışmasına bir bölüm ayırmak yerine, her bölümde Foucault'nun bütün çalışmaları arasında çapraz geçişler yapar. Arşivci Foucault'nun Deleuze için önemi sözceleri önermeler ve cümlelerden ayırmış olmasıdır. Zira özne, nesne ve kavram sözcenin türevleridirler ve sözceler bir sözcelem öznesinden ziyade birtakım pozisyonlar varsaydığından, tekrar edilebilme yalnızca sözcelere ait bir özelliktir. Fakat yine de tekrar edilebilme çok katı kurallara tabidir. İki aynı cümle farklı sözceler olabilir. Dolayısıyla, arşivci Foucault'nun karşılaşacağı güçlüklerden biri "yanlış tekrarları" ayıklamak olacaktır. Ama sözceler de doğrudan ulaşılabilir bir halde bulunmazlar. Deleuze'ün deyimiyle, sözcelerin "kaidesini keşfetmek" ve hatta belirli bir külliyat içinde bu "kaideyi icat etmek" gerekir. Saklanmış olan hiçbir şey yoktur. Bütün tarihsel formasyonlar kendi görünürlük ve söylenebilirlik biçimlerine uygun olarak her şeyi gösterir ve her şeyi söylerler. Ama sözceleri çıkarmak için kelimeleri, cümleleri, önermeleri yarıp açmak, bariz görüneni, aşikâr olanı deşmek ve onu bariz kılan koşulları sorunsallaştırmak gerekir. Deleuze'e göre Foucault'nun dehası bu külliyatları belirleme biçiminde yatar. Yine Deleuze belirli bir külliyat içerisindeki sözcelerin düzenliliğinin Foucault'da basitçe bağlamcı bir değerlendirme olmadığını, bağlamın söz konusu söylemsel formasyona göre değişiklik göstermesi itibariyle "hiçbir şey açıklamadığını" vurgular. Sözcenin bu özelliği sözcenin sözceye ilişkin "başka bir şey"le, tekilliklerin yayıldığı Dışarıyla ilişkili olarak tanımlanmasından ileri gelir. İşte sözcenin ilişkili olduğu bu tekillikler Deleuze'e göre bilgi kapsamında değerlendirilemeyeceğinden, bu tekilliklerin analizi için Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nden sonraki çalışmalarını beklemek gerekecektir.

Gözetleme ve Cezalandırma'ya yoğunlaştığı sayfalarda Deleuze Foucault'nun iktidar kavrayışının orijinalliğine vurgu yapar. Foucault'ya göre iktidar sahip olunan bir şey değil, pratik edilen bir şeydir. Belirli bir zümrenin ya da sınıfın bir ayrıcalığı değil, bütün bu konumların dağılımına ilişkindir. Hükmedenlerden olduğu

kadar hükmedilenlerden de geçen bir ilişkiler ağıdır. Aynı şekilde, iktidar üretim ilişkilerini değil, üretim ilişkileri iktidarı varsayar. Bir özellikten ziyade bir işleyiş ifade eden iktidarın çalışma prensibi de zorunlu olarak baskı ve şiddete dayanmaz ve tersine baskı, içinde işleyeceği bir iktidar ilişkileri ağı varsayar. Daha spesifik olarak Deleuze Foucault'da iktidarın başlıbaşına devlete dair veya devlete ait bir özellik olmadığına ve devletin de bizzat iktidar mikrofiziğinin bir sonucu olarak sunulduğuna dikkat çeker. Basitçe bir hukuk devleti fikrine bel bağlamayan Foucault'da iktidar, hukukla belirlenen bir ilişkiler ağı ifade etmez. Hukuk, hakların ve illegalizmlerin dağıldığı bir alandır fakat bu dağılım bizzat iktidar ilişkilerine göre şekillenir. Deleuze'e göre Foucault bu yeni iktidar kavrayışıyla "devlet yardakçılığını" yıkmıştır.

Deleuze'e göre *Bilginin Arkeolojisi* ile *Gözetleme ve Cezalandırma* arasındaki temel farklardan biri şudur: *Bilginin Arkeolojisi* her ne kadar söylemsel olan ve söylemsel olmayan şeklinde, birbirinin içinden geçen ve fakat birbirine indirgenemeyen iki çeşit formasyon ayırt ediyorsa da temel olarak sözcelerin yani söylemsel formasyonların formuna odaklandığı için söylemsel olmayan formasyonlara sadece negatif bir biçimde değinmekle yetinir. *Gözetleme ve Cezalandırma*'da ise suçluluk ifade formu, hapishane de içerik formu olarak sunulur. Ceza hukuku söylenebilir olana ilişkin iken, hapishane görünür olana ilişkindir ve aralarında bir karşılıklılık ya da zorunluluk ilişkisi yoktur. Deleuze'e göre problemin bu formülasyonu Foucault'nun hep işaret ettiği fakat tematik sebeplerle söylemselin negatifi olarak tanımlamakla yetindiği söylemsel olmayan formasyonlara veya görünürlüklere pozitif bir form kazandırmıştır. Kartograf Foucault *Gözetleme ve Cezalandırma*'da iktidarı da bilginin formlarına indirgenemeyen fakat her ikisini de boylu boyunca kateden bir kuvvet haritası olarak çizer ve bu kuvvet ilişkileri haritasına diyagram adını verir. Deleuze, diyagramın modern toplumlara özgü olmayıp bütün toplumsal alanların, tarihteki bütün toplumların bir diyagramı bulunduğuna dikkat çeker. Ancak bu diyagram verili bir gerçekliği işleyen verili bir makineden ziyade her daim oluş halinde bulunan ve gerçekliği üreten bir makine gibidir. Sözce bir kuvvet alanı olarak iktidar ilişkileri dahilinde dağılmış tekilliklerden geçen bir eğridir ve birtakım kuvvet

ilişkilerini aktüelleştirir. Sözceye indirgenemez olan görünürlüklerin kuvvet ilişkilerini aktüelleştirmesi ise tamamıyla farklı bir biçimde olur. Böylelikle aktüelleşme bilginin formlarının hem kendi içlerinde hem de kendi aralarında farklılaşması demek olduğu gibi aynı zamanda birtakım tekil noktaların entegrasyonudur. Söylenebilir olan ve görünür olan ile bilgi ve iktidar arasındaki bu "ilişkisizlik" ilişkisi bu şekilde sıkı sıkıya bir tarihsel analiz oluşturur, fakat tarihi bağımsız bir işleyişe sahip bir serimlenme olarak kabul ederek değil, bizzat tarihi de oluşturarak. Bu diyagram dahilinde aktüelleşme hem entegrasyon hem farklılaşma demek olduğundan iktidar ilişkileri görünürlükler ve söylenebilirlikler arasında herhangi bir karşılıklılık yaratmadan ve bu iki formun riayet ettiği ortak bir form varsaymadan işler. Bilgi katmanlaşmış madde ve biçimselleşmiş fonksiyonlara ilişkin iken, iktidar katmanlaşmamış madde ve biçimselleşmemiş fonksiyonlara ilişkindir. İktidar ilişkileri tek bir noktayla değil, bütün noktalar ile bütün noktalar arasındaki bütün ilişkilerin kapsandığı bir diyagramla tanımlanır. Fakat iktidar ilişkileri katmanlaşmamış oldukları için bilginin formlarıyla ifade edilemez, onlara indirgenemezler. Yine de, öncelik iktidarda olsa da, Foucault'nun vurguladığı gibi, birtakım bilgi ilişkilerini varsaymayan iktidar ilişkileri olmadığı gibi, belirli bir iktidar ilişkileri konfigürasyonunu varsaymayan bilgi ilişkileri de yoktur. Bilgi ve iktidar, arşiv ve diyagram birbirlerinden ayrılamaz ve birbirlerine indirgenemez olarak kalırlar.

Deleuze için *Bilginin Arkeolojisi* ile *Gözetleme ve Cezalandırma* arasındaki geçişte dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli nokta, Foucault'nun söylenebilir olan ve görünür olan veya söylemsel olan ve söylemsel olmayan ikililerinde önceliği hep ilk terime vermiş olmasına rağmen bunun asla söylemsel olmayanın söylemsel olana indirgenebileceği anlamına gelmemesidir. Deleuze'e göre sözceye tanınan öncelik görünür olanın indirgenemezliğiyle el ele gider. Öte yandan, sözcenin görünür olan üzerindeki belirleyiciliği sözcenin söylediğini göstermesi şeklinde de cereyan etmez. Bunu yine ceza hukukuyla hapishane arasındaki ilişkide görebiliriz. Hapishane ceza hukukundan türetilmediği veya ceza hukukunun belli bir andaki zorunlu sonucu olmadığı gibi, ceza hukuku da "suçluluğu" hapishaneden adeta bağımsız olarak üretip durur. Bu ışıkta artık

hapishaneyi ceza hukukunun evriminin bir sonucu olarak görmek zorlaşır. Damiens'in maruz kaldığı işkencelerden günümüzün modern hukukuna uzanan bir süreklilik çizgisi çekmek imkânsız hale gelir.

Deleuze, Foucault'nun çok özel bir anlamda Kantçı olduğunu söyleyecektir. Biçimlenmiş formlar olan görünürlükler, ışıkta görünen birtakım nesneler değil, görünürlüğü oluşturan ışığın ta kendisidir. Sözce de aynı şekilde ne kelime ne önerme ne cümledir, bir dil-varlıktır. Görünürlüklerin bir öznenin gördükleriyle ilgisi olmadığı gibi söylenebilirliklerin de bir öznenin söyledikleriyle ilgisi yoktur. Özneler yerlerini Konuşuluyor'un o muazzam anonim mırıltısında bulur. Bu mırıltı tarih dışı bir mırıltı değil, özne pozisyonlarının tarih boyunca yeniden dağıldığı sözcenin *a priori*'sidir. Deleuze, Foucault'nun *a priori*'lerini Kant'ın *a priori*'lerinden radikal bir biçimde ayırır çünkü Foucault'da koşullar, Deleuze'ün deyimiyle, "gerçek deneyimin" koşullarıdır, tarihseldir ve özneden çok nesne tarafındadır.

Deleuze, Foucault'nun son çalışmalarında bilgi ve iktidarın yanı sıra bir üçüncü boyutun ortaya çıktığından söz eder. Bu üçüncü boyut, Foucault'nun önceki çalışmalarında sürekli alttan alta işlemesine rağmen, *Hazzın Kullanımı*'nda açık seçik formülasyonunu bulacaktır. Bu boyut Deleuze'e göre dışarı ile ilişkinin, yani düşüncenin boyutudur çünkü düşünce mutlak suretle dışarıdan gelir. Deleuze için Foucault'nun temel sorusu şudur: Düşünmek ne demektir? Foucault'nun bu soruya ilişkin olarak ortaya koyduğu yeni topolojik yaklaşıma göre içeri dışarının bir katlanmasıdır. Bu katlanma Foucault'nun *Raymond Roussel* kitabında ortaya koyduğu gibi bir ikilemedir. Yine de Foucault bu içeri-dışarı/içeridelik-dışarıdalık kavrayışını derinleştirmek için Yunanlara gidecektir. Yunanlarda kendini yönetmeye ilişkin pratiklerde cisimleşen bu üçüncü boyut, hem iktidardan hem de erdemin bilgisinden ayrı ifade bulduğu şekliyle, bunlara nazaran bağımsız bir statü edinir. Başkalarını yönetebilmek için kendini yönetebilme gereği ve başkalarıyla ilişkilerinde erdemli olabilmek için kendini erdemli bir şekilde kurma gereği, dışarının nasıl katlanıp kendiyle ilişki şeklinde bir içeri oluşturduğunu gösterir. İktidarın ve ahlak yasasının kendiyle ilişkide bu ikilenmesi, yani kuvvetin kendiyle ilişki kuracak şekilde

katlanması öznelliği ortaya çıkarır; verili bir pozisyon değil, türev olarak özne, yani özneleşme. Bu bir anlamda tercih yapabilen "özgür kişi"nin ortaya çıkışıdır. Yunanlar kendiyle ilişkiyi bağımsız bir boyut olarak keşfetmenin yanı sıra, bu boyutu bütünüyle cinsellik üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Foucault tamamlayamadığı cinselliğin tarihini yazarken bir noktada özneleşmeyi gündeme alma gereğini bu yüzden duyar. Deleuze'e göre, Foucault erken dönem çalışmalarında özneyi zaten hep bir türev olarak aldıysa da, bunun indirgenemez bir boyut olarak ortaya konması *Hazzın Kullanımı*'nda, Yunanlarla gerçekleşmiştir. Ama öte yandan, bu özneleşme süreci kişiyi iktidar ve bilgi ilişkilerinden muaf bir alana taşımaz. Kendiyle ilişki de iktidar ve bilgi ilişkilerine farklı şekillerde entegre olur ve böylelikle özneleşme aynı zamanda bir tabiiyet ifade eder. Fakat özneleşmenin bu anlamda artık bir tabiiyete dönüşmesi kendiyle ilişkinin diğer iki boyut tarafından yutulduğu anlamına gelmez zira kendiyle ilişki direniş noktası olarak içinde doğduğu iktidar tarafından tekrar katmanlaştırılsa da, diğer yandan başka şekillerde ve zamanlarda, başka biçimlerde yeniden katlanmaya devam eder. Kendiyle ilişki yeni yaşam olanakları yaratmak demekse, yaşam da artık belirleyici tek bir ölümün karşıtı olarak değil, içinden kısmi ve tekil ölümlerin geçtiği, bir tekil yaşamlar çokluğu olarak kavranacaktır. Deleuze pek az kişinin kendi ölüm kavrayışıyla Foucault kadar uyumlu bir biçimde öldüğünü söylerken, bir anlamda Foucault'nun düşüncesinin yaşamıyla olan bağını vurgulamaktadır; gerek kendi yaşamıyla, gerekse de içinden ölümler geçen ve ölümle eşzamanlı olan yaşamın ta kendisiyle. Bu anlamda, Deleuze'e göre Foucault'daki özneleşme sürecinin son kertede bir ölüm kalım meselesi olduğu söylenebilir.[2]

Deleuze'ün Foucault'ya ilişkin olarak en çok altını çizdiği noktalardan biri de Foucault'da problemlerin nasıl sürekli bir oluşum anına veya oluş haline çekildiğine ilişkindir. "Problematizasyon" esasında budur: bir anlamda, meselenin virtüelle bağlarının yeniden tesis edilmesi, oluş haline geri getirilmesi. Bu, meselenin gizli saklı veya bastırılmış yönlerini, ardında yatan hakikatini ortaya koymak değil, meselenin tam da bitmemiş bir mesele olmasından dolayı

2 *Müzakereler*, s. 113.

güncelliğinin ortaya konması, güncel *bir* hakikat olarak masaya yatırılmasıdır. Deleuze'de olduğu gibi Foucault'da da bu anlamda özel bir siyaset anlayışından bahsetmek gerekir. Siyaset olmuş bitmiş nesnelere ilişkin olarak olmuş bitmiş özneler arasında gerçekleşmez. Bunların halen olup bitmeleridir zaten siyasete dair olan ki bu oluşlar hiç bitmez. Deleuze, "oluş, değişim ve mutasyona uğramış kuvvetlere ilişkin değil, oluşturucu kuvvetlere ilişkindir" derken, esasında söz konusu olanın tek tek özne veya nesneler değil, çokluklar olduğunu da vurgulamış olur: sürekli hareket halindeki kuvvetlerle, belli bir sorunsal etrafında dağılan, değişken çokluklar. Deleuze'ün bu çalışmasında zaman zaman alıntıladığı Paul Veyne'in sözleriyle, Foucault "söylem"in düşünürü değil, "ilişki"nin düşünürüdür; dünyamız, ebedi figürler olan kralla, deliyle oynadığımız bir satranç tahtası değildir. Veyne Foucault'dan şu alıntıyı yapar: "İktidarı bu ilişkinin ilkel terimleri olan hukuk öznesi, Devlet, yasa, hükümran, vs.'den yola çıkarak değil, ilişkiye soktuğu bu unsurları belirlemesi itibariyle ilişkinin kendisinden yola çıkarak çalışmak gerekir; ideal öznelere özneleşmelerini mümkün kılmak için kendilerinin veya iktidarlarının ne kadarından vazgeçmiş olabileceklerini sormak yerine, tabiiyet ilişkilerinin nasıl olup da özneler ürettiğini sormak gerekir."[3] Bu noktada mesele aktüalitenin ne anlama geldiğini sorgulamaktan geçer. Deleuze'ün "aktüelleşme"den bahsederken söylediği aslında Foucault'da mevzu bahis olanın "ebedi problemler"in farklı ve yeni bağlamlarda tekrar masaya yatırılması olmadığıdır. Daha ziyade, örneğin deliliğin bilimin, tıbbın, sosyolojinin vs. doğal bir nesnesi olmaması, ve delilik hakkında *bugün* söylenebilir ve görünür olanın bizzat bu nevi süreklilikleri kırmak üzere problematize edilmesi gereğidir.

Deleuze'ün olduğu kadar Foucault'nun kimi kavramlarının (örneğin biyo-iktidar, biyo-politika, mikro, neoliberalizm vs.) bilhassa

3 Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Editions du Seuil, s. 423. Bu alıntı Foucault'nun Collège de France'da 1976 yılında verdiği seminerlerdendir. Deleuze'ün bu kitabı, Foucault'nun bu seminerlerinin yayımlanmasından önce yazılmış olmasına rağmen, Foucault'nun ölümünün üzerinden geçen bu yaklaşık otuz yıllık süreçte Foucault üzerine yapılmış en derinlikli çalışma olma özelliğini korumaktadır.

güncel siyasi ve sosyal tartışmalarda oldukça yaygınlaştığını gözlemleyebiliriz. Ne var ki bunlar tartışmalara yeni bir soluk getirmek amacıyla ortaya atılsa da, bunların hızla tekilliklerini kaybettiklerini ve Deleuze'ün veya Foucault'nun formülasyonlarında ifade ettikleri kompleks ilişkiler ağından kopartılarak kavramsal ve hatta siyasi güçlerini yitirdiklerini görüyoruz. Popüler siyasi tartışmaların belki de en büyük kör noktasını oluşturan bu indirgemenin kavramlara da aynı hoyratlıkla uygulanması, örneğin biyo-politika gibi bir kavramın sanki belli iktidar odaklarının nesnesini oluşturduğu ve bunların tekelinde gerçekleştiği gibi yanılsamalara yol açmaktadır. Bu şekilde evcilleştirilen kavramların yazgısı, genellikle siyasi bir tüketim zihniyeti içerisinde elden ayaktan düşmeleri ve mevcut siyaset anlayışına bu şekilde yedirilmeleri olmaktadır. Bu kitap belki de öğrenilmiş ve anlaşılmış olduğu varsayılan noktalarla ilişkili bu rahatlığı silkerek yeni problemlerin ortaya konmasına katkıda bulunacak, kolay anlaşılmaktan ziyade doğru anlamanın ve uygulamaktan ziyade yaratıcı bir şekilde kullanmanın önemini bir kez daha vurgulayacaktır.

Deleuze, gerek bu kitap hakkında verdiği röportajlarda gerekse kitabın kendisinde Foucault'nun birçok kavramının yanlış anlaşılmasını aptallık ve kötü niyet karışımından doğan bir durum olarak sunar. Deleuze iki düşünürün karşılaşmasının bir gül bahçesinde değil, kör bir alanda kırıp dökmelerle birlikte gerçekleştiğini de teslim eder. Sözgelimi Virilio Foucault'yu tam da yapıp durduğu şeyleri yapmamakla itham etmiş olsa da, Virilio'nun kendi çalışmalarının orijinalliği ve gücü Deleuze için bu durumu hoş görülebilir kılar. Ne var ki bu yanlış anlamalar her zaman bu kadar masum değildir. Örneğin, *Kelimeler ve Şeyler*'de insanın ölümünden bahsettiği halde nasıl olup da Foucault'nun siyasal bir aktivizm gösterebildiğine şaşanlar, Deleuze'e göre, ya Foucault'yu apokaliptik bir insanlığın sonu fikrini ileri atmak gibi olmadık bir gerekçeyle suçlamışlar ya da basitçe insan kavramında bir değişim öngördüğünü savunarak onu sahiplenmeye çalışırken iyice mahvetmişlerdir. Bu, Foucault'nun, Türkiye'de de olduğu gibi, salt kapatılmanın düşünürü şeklinde çizilen portresi için de geçerlidir. Kimileri Foucault'yu kapatılmaya fazla yoğunlaşarak hareket alanını kısıtladığı için eleştirirken kimileri de Foucault'nun bütün dehasını kapatılmanın

mükemmel bir analizini yapmış olmasına bağlar. Deleuze'ün bu kitabı Foucault'nun kapatılmanın düşünürü olmadığını gösterirken, bir yanda Foucault'yu yerenlerin onun düşüncesini yeni bir problematik ortaya koymadan olduğu gibi alıp eleştirilerini bunun sınırlılığı ve eksikliğine dayandırmaları, öte yanda Foucault'yu yüceltenlerin de aslında yapmadığı bir analiz için Foucault'yu kutlamaları ölçüsünde Foucault'nun pırıltısını görmekten aynı derecede uzak olduklarını ortaya koyar. Deleuze'ün Foucault eleştirmenlerine yönelik tespit ettiği bu problemlerin çeşitli gerekçelerle kendisini yerenler veya yüceltmek üzere sahiplenenler açısından da bir o kadar geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Deleuze'ün bu çalışması yalnızca Foucault'nun değil, Deleuze'ün de pırıltısını görmek, daha da yakından ve belki bütün çıplaklığıyla görmek için, en güzel zaman.

ÇEVİRMENİN NOTU

Fransızcada zaten birçok karşılığı olan "pouvoir" teriminin, Foucault'da çok özel bir anlamda kavramsallaştırılması ve Türkçede bu terime ilişkin farklı kullanımlar bulunması itibariyle, Türkçeye çevrilmesi güçtür. Foucault'da üç ayrı şeyi ifade eden *pouvoir*, *puissance* ve *force* kavramlarına karşılık olarak, önceki çevirilere de uygun düşmesi bakımından, sırasıyla iktidar, güç ve kuvvet demeyi uygun bulduk, ancak yerine göre *pouvoir* için kudret *force* için de güç karşılığını kullandığımız oldu. Önemli bir problem yaratmayacak olsa da bu durumun not etmeye değer olduğunu düşünüyoruz.

Bir ikinci nokta, "délinquance" terimine ilişkin olarak "suçluluk" karşılığını kullanmış olmamızdır. Ancak bu terimin *criminalité*'yle karıştırılmaması gerekir zira *délinquance* Foucault'nun hapishanenin doğuşuyla beraber ortaya çıktığını ifade ettiği özel bir suçluluk durumudur: Suçluluk durumunu suç eyleminin dışına taşıran, "biyografik" bir kavrayıştır. Bu kavramlar arasındaki fark için *Gözetleme ve Cezalandırma*'nın "Hapishane" başlıklı dördüncü bölümüne bakılabilir.

Üçüncü nokta, Foucault'nun dile ilişkin olarak kullandığı "On parle" ifadesine dairdir. Bu "on" zamiri Fransızcada belli bir şahsa göndermediği gibi, kimi zaman "biz", "onlar" anlamına gelebilir veya anonim bir tekillik veya çoğulluk ifade edebilir. Biz her durumda edilgin çatı altında, örneğin "konuşuluyor" olarak çevirmeyi uygun gördük ama bu durumun da göz önünde bulundurularak okunmasında fayda olduğunu düşünüyoruz.

Bunlardan başka, kimi durumlarda, örneğin topolojik terimlerin yoğunlaştığı ve Foucault veya Deleuze'ün terminolojik tercihlerinin vurgulanması gerektiği yerlerde orijinal kelimeleri köşeli parantez içinde verme yoluna gittik.

Daniel Defert'e

ÖNSÖZ

Bu kitapta, birbirinden nispeten bağımsız, altı çalışma yer almaktadır.

Bunlardan ilk ikisi ilk olarak *Critique* dergisinin 274. ve 343. sayılarında yayımlanmıştır. Burada, değiştirilerek ve geliştirilerek, yeniden basılmışlardır.

Michel Foucault'nun kitapta bahsi geçen metinlerinin kısaltmaları aşağıdaki gibidir:

HF: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961; daha sonra Gallimard (biz burada bu sonuncusundan faydalandık).
RR: *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963.
NC: *Naissance de la clinique*, P.U.F., 1963.
MC: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.
PDD: "La pensée du dehors", *Critique*, Haziran 1966.
QA: "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1969.
AS: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.
GL: Jean-Pierre Brisset'nin *La grammaire logique*'i için önsöz, Tchou, 1970.
OD: *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.
NGH: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, "Hommage à Jean Hyppolite" içinde, P.U.F., 1971.
CNP: *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, 1973.
MPR: *Moi Pierre Rivière...*, Gallimard-Julliard, kolektif çalışma, 1973.
SP: *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
VS: *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, 1976.
VHI: "La vie des hommes infâmes", *Les cahiers du chemin*, 1977.
UP: *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité II)*, Gallimard, 1984.
SS: *Le souci de soi (Histoire de la sexualité III)*, 1984.

ARŞİVDEN DİYAGRAMA

YENİ BİR ARŞİVCİ

(Bilginin Arkeolojisi)

Şehre yeni bir arşivci atandı. Peki ama kelimenin gerçek anlamıyla atandığını söyleyebilir miyiz? Aslında daha ziyade kendi talimatlarıyla hareket etmiyor mu? Birtakım art niyetli insanlar yapısal bir teknolojinin ya da bir teknokrasinin yeni temsilcisi olduğunu söylüyorlar. Kendi saçmalıklarını bir zekâ kıvraklığı zanneden diğerleri ise onun Hitler'in destekçisi olduğunu, ya da en azından insan haklarına halel getirdiğini söylüyorlar (onun "insanın ölümü"nü ilan etmesini affetmiyorlar).[1] Bazıları da sırtını hiçbir kutsal metne yaslayamayan ve büyük filozofları nadiren alıntılayan bir sahtekâr olduğunu söylüyorlar. Yine birtakım diğerleri ise, aksine, kendilerine felsefede yepyeni bir şeyin doğduğunu ve bu eserin meydan okuduğu eserler kadar güzel olduğunu söylüyorlar: Yeni bir günün doğuşunu kutluyorlar.

Her halükârda her şey (Kafka'dan ziyade) Gogol'ün bir hikâyesinde olduğu gibi başlar. Yeni arşivci bundan böyle sözcelerden başka bir şeyi dikkate almayacağını ilan eder. Kendinden önce gelen arşivcilerin binbir farklı şekilde ele aldığı şeylerle ilgilenmeyecektir: önermeler ve

1 *MC*'nin yayımlanmasından sonra, bir psikanalist bu kitabı *Mein Kampf*'a yaklaştıran uzun bir analiz ortaya koyuyordu. Daha yakın zamanda ise bu tartışma Foucault'yu insan haklarının karşısına koyanlarca tekrar ele alındı...

cümleler. Birbirleri üzerine istiflenen önermelerin dikey hiyerarşisini, ama aynı zamanda da cümlelerin her birinin bir diğerine yanıt veriyor gibi göründüğü yatayhğı da kâle almayacaktır. Bunun yerine kendisini, daha önce kavranamayanları, yani sözceleri okunabilir kılan bir çeşit diyagonalin içerisinde ve hareket halinde konumlandıracaktır. Buna atonal mantık mı diyeceğiz? Burada bir endişeye kapılmak normal zira bu arşivci bilhassa örnek vermemektedir. Daha önceleri, o sırada kendisi dahi bunların örnek olduğunu bilmeden, mütemadiyen örnek vermiş olduğunu düşünmektedir. Şimdi ise, analiz ettiği tek gerçek örnek özellikle endişelendirmeye yöneliktir: Rastgele yazdığım veya bir daktilonun klavyesinde bulundukları şekliyle kopyaladığım bir harf dizisi. "Daktilonun klavyesi bir sözce değildir; ama bir daktilo kılavuzunda sıralanan bu aynı harf dizisi, A, Z, E, R, T, Fransızca daktiloların benimsediği alfabetik sıranın sözcesidir."[2] Bu gibi *çokluklar* hiçbir düzenli dilbilimsel yapıya sahip değildir fakat yine de sözce teşkil ederler. Azert? Diğer arşivcilerin yaklaşımlarına alışkın olduğumuzdan, Foucault'nun bu şartlar altında nasıl olup da sözceler üretebildiğine hayret etmekten alamayız kendimizi.

Bu durum, Foucault'nun sözcelerin özünde *seyrek* olduklarını söylemesi itibariyle de özellikle geçerlidir. Bu yalnızca fiilen değil, hükmen de böyledir: Bir yasadan ve bir seyreklik etkisinden ayrı düşünülemezler. Hatta bu onları önermelerin ve cümlelerin karşısına koyan özelliklerden biridir zira önermeleri, herhangi birini türlerin ayrımına uygun olarak diğerleri "üzerinden" anlatabildiğimiz ölçüde, istediğimiz kadar çok şekilde düşünebiliriz; ve böylesi bir biçimlendirme mümkün olanla gerçek olan arasında bir ayrım yapmak zorunda değildir, mümkün önermeler meydana getirir. Gerçekten ne söylendiğine gelince, bunun fiili seyrekliği bir cümlenin başka cümleleri olumsuzlamasından, başkalarını engellemesinden, başkalarıyla çelişmesinden veya başkalarını bastırmasından ileri gelir, öyle ki her cümle söylemediği her şeyi, anlamını çoğaltan ve hükmen gerçek bir zenginlik kaynağı teşkil eden bir "gizli söylem" oluşturarak kendini yoruma sunan, virtüel ve gizli bir içeriği bünyesinde barındırmaya devam eder. Bir cümle

2 *AS*, s. 114.

diyalektiği, son kertede aşılacak veya derinleştirilecek olsa da, daima çelişkiye açıktır; bir önermeler tipolojisi her seviyede bu seviyeyi oluşturan unsurlara üstün bir tip karşılık gelecek şekilde kendini soyutlamaya teslim eder. Ancak çelişki ve soyutlama, bir cümlenin daima bir diğerinin karşısına koyulabilmesi veya bir önermenin diğeri temelinde oluşturulabilmesi olasılığı itibariyle, cümleler ve önermelerin çoğaltılma araçlarıdır. Sözceler ise, aksine, bir hasislik ve hatta yetersizlik prensibi temelinde dağıldıkları bir seyreklik uzayından ayrı düşünülemez. Sözceler alanında ne olası ne virtüel bulunur, orada her şey gerçektir ve her gerçeklik de açık olarak bulunur: Burada önemli olan yalnızca belli bir anda, ve bu gibi boşluklar, bu gibi aralıklarla formüle edilmiş olandır. Fakat buna rağmen açıktır ki sözceler birbirlerine karşıt gelebilir ve hiyerarşik olarak sıralanabilirler. Ancak Foucault, iki bölüm boyunca, sözceler arasındaki çelişkilerin yalnızca seyreklik uzayında bu sözceler arasındaki ölçülebilir pozitif bir mesafe itibariyle mevcut olduklarını ve sözceler arasındaki kıyaslamaların bu uzayda aynı bir kümeyi doğrudan farklı seviyelerde çalışmayı ama aynı zamanda da aynı bir seviyede bu seviyeye ait birtakım kümeleri göz önüne almadan diğerlerini doğrudan seçmeyi mümkün kılan hareketli bir diyagonale bağlandıklarını kati bir biçimde gösterir (göz önüne alınmayan kümeler de başka bir diyagonal gerektirir).[3] Bu sıradışı hareketler, taşınmalar, boyutlar ve dekupajlara, bu "boşluklu ve parçalı forma" olanak veren ve, sözceler anlamında, yalnızca az sayıda şeyin söyleniyor olması değil, fakat "az sayıda şeyin *söylenebilir* olması"[4] karşısındaki şaşkınlığımıza da yol açan bu uzayın seyrekleşmiş doğasıdır. Mantığın negatifle hiçbir ilgisi olmayan ve tam aksine sözcelere özgü bir "pozitivite" oluşturan bu seyreklik veya dağılım unsuruna aktarımının sonuçları neler olacaktır?

---

3 *AS*, IV. kısım, 3. ve 4. bölümler. Foucault *MC*'de aynı seviyeden üç formasyona, Doğal tarih, Refah analizi ve Genel gramere yoğunlaştığını, fakat "ilkinin üzerine binmeyen ama bazı noktalarda bununla çakışabilecek söylemler arası bir ağ" (s. 208) ortaya koyabilecek başka formasyonların da (İncil çalışmaları, retorik, tarih...) istenirse ele alınabileceğini söyler.

4 *AS*, s. 157.

Fakat Foucault aynı zamanda içimizi de rahatlatır: Sözcelerin seyrek, özünde seyrek oldukları doğruysa, sözce üretmek için hiçbir orijinalliğe ihtiyaç yoktur. Bir sözce daima kendisine karşılık gelen bir uzayda dağılan bir tekillik, tekil noktalar yayılımı temsil eder. Bu uzayların kendilerinin oluşumları ve dönüşümleri, biraz sonra göreceğimiz gibi, yaratım, başlangıç veya kuruluş terimlerinde çok kötü ifade bulan topolojik problemler ortaya koyarlar. Üstelik, belirli bir uzayda çalışırken, bir yayılımın ilk kez mi gerçekleştiğinin ya da bir tekrar veya yeniden üretimden mi ibaret olduğunun pek önemi yoktur. Önemli olan sözcenin *düzenliliğidir:* Bir ortalama değil, bir eğridir söz konusu olan. Aslında sözce varsaydığı tekilliklerin yayılımıyla değil, bunların komşuluk alanından geçen eğrinin hızıyla, ve daha genel olarak, dağıldıkları ve yeniden üretildikleri alanın kurallarıyla ilişkilendirilir. Sözcesel düzenliliği karakterize eden budur. "O halde orijinallik-banallik karşıtlığı burada geçerli değildir: İlk bir formülasyon ile yıllar, yüzyıllar sonra bunu iyi kötü tekrar eden cümle arasında [arkeolojik tasvir] hiçbir değer hiyerarşisi kurmaz; radikal bir fark yaratmaz. Yalnızca sözcelerin düzenliliğini tesis etmeye uğraşır."[5] Köken meselesinin hiç söz konusu olmaması itibariyle, orijinallik meselesi çok daha az gündeme gelir. Bir sözce üretmek için bir kimse olmaya ihtiyaç yoktur ve bir sözce ne bir *cogito*'ya ne bu sözceyi mümkün kılacak aşkın bir özneye ne bunu ilk kez telaffuz edecek (veya yeniden başlatacak) bir Benliğe ne de bunu muhafaza edecek, yayacak ve yeniden biçimlendirecek Zamanın Ruhuna göndermede bulunur.[6] Her sözce için halihazırda büyük değişkenlik gösteren birçok özne "yeri" bulunur. Ancak, tam da farklı bireyler bu yerlere gelebileceğinden, sözce her durumda muhafaza edildiği, aktarıldığı ve tekrarlandığı bir birikimin spesifik nesnesidir. Bu birikim bir stok oluşturmaya benzer, seyrekliğin karşıtı değil, aynı seyrekliğin bir etkisidir. Aynı zamanda köken ve kökene dönüş mefhumlarının da yerine geçer: Tıpkı Bergsoncu hafızada olduğu gibi, sözce kendini kendinde, kendi uzayında muhafaza eder ve bu uzay sürdükçe ve yeniden kuruldukça varolmaya devam eder.

---

5 *AS*, s. 188 (ve sözce-eğri benzeşimi için, s. 109).

6 *AS*, s. 207 (bilhassa *Weltanschauung* eleştirisi).

Sözce etrafında üç uzay dilimi gibi üç çember ayırt etmemiz gerekir. *Öncelikle yakın uzay*, yani aynı gruba ait başka sözcelerden oluşmuş, ilişkili veya bitişik bir uzay. Grubu belirleyenin uzay mı olduğu yoksa tersine, uzayı belirleyenin sözce grubu mu olduğunu bilme meselesinin pek önemi yoktur. Ne sözcelere kayıtsız homojen bir uzay, ne konumlanmamış olarak kalan sözceler bulunur; bu iki unsur oluşum kuralları düzeyinde birbiriyle karışır. Önemli olan, oluşum kurallarının ne önermeler için olduğu gibi aksiyomlara ne de cümleler için olduğu gibi belli bir bağlama indirgenmeye olanak verdiğidir. Önermeler dikey olarak, içsel sabitler belirleyen ve homojen bir sistem tanımlayan daha üst düzeydeki aksiyomlara göndermede bulunur. Hatta böylesi homojen sistemler tesis etmek dilbilimin bizzat koşullarından biridir. Cümlelere gelince, bazı dışsal değişkenler uyarınca üyelerinden biri bir sistemde, bir diğeri başka bir sistemde bulunabilir. Sözce ise bambaşka bir şeydir: tabiatına ait bir değişkenlikten ayrı düşünülemez. Bundan dolayıdır ki kendimizi asla tek bir sistemde bulmayıp (aynı bir dilin içinde dahi) bir sistemden diğerine geçip dururuz. Sözce yanlamasına ya da boylamasına değil, çaprazlamasına işler ve kuralları da kendisiyle aynı düzeyde bulunur. Bilhassa Labov homojenlikler değil, birtakım düzenlilikler tanımlamaya olanak veren ve kendileri de değişken veya opsiyonel olan kurallar uyarınca genç bir Siyahinin nasıl "Black English" ile "standart Amerikan İngilizcesi" arasında birinden diğerine atlayıp durduğunu gösterdiği zaman, belki de Foucault ve Labov'un birbirlerine yakın durdukları söylenebilir.[7] Aynı bir dilde işlermiş gibi göründükleri zaman bile, söylemsel bir formasyonun sözceleri onlarca sistem veya

---

7 Bkz. Labov, *Sociolinguistique*, Ed. de Minuit, s. 262-265. Labov'da esas olan sabit veya homojenlikten muaf kurallar fikridir. Foucault'nun son dönem araştırmalarına daha yakın olan bir diğer örnekten söz edebiliriz: Krafft-Ebing'in cinsel sapkınlıklar üzerine olan büyük derlemesi *Psychopathia sexualis*'te, Almanca cümleler, sözcenin nesnesi çok ham kaldığı anda, Latince segmentlere müracaat eder. Burada iki sistem arasında sürekli birinden diğerine iki yönlü bir geçiş söz konusudur. Bunun dışsal koşullar veya değişkenlere (tevazu, sansür) bağlı olduğu söylenebilir; ve bu, cümle bakımından doğrudur da. Ancak, sözce bakımından, Krafft-Ebing'de cinsellik sözceleri gerçekten tabiatında olan bir değişkenlikten ayrı düşünülemez. Bunun bütün sözceler açısından geçerli olduğunu göstermek zor olmayacaktır.

dilden geçerek tasvirden gözleme, hesaba, kuruluma ve reçeteye doğru gider.[8] O halde bir sözce grubu ya da ailesi "oluşturan" şey aynı düzeyde bulunan geçiş veya değişkenlik kurallarıdır; bu kurallar "aile"yi bu haliyle bir dağılım ve heterojenlik aracı haline getirirler, yani homojenliğin tam tersi. İlişkili veya bitişik uzay böyle bir şeydir: Her sözce geçiş kurallarıyla (vektörlerle) bağlı olduğu heterojen sözcelerden ayrı düşünülemez. Ayrıca böylelikle her sözce yalnızca hem "seyrek" hem düzenli olan bir çokluktan ayrılamaz olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir çokluk teşkil eder: bir yapı veya sistem değil, bir çokluk. Cümlelerin diyalektiğine olduğu gibi, önermelerin tipolojisine de karşıt gelen sözceler topolojisi. Foucault'ya göre bir sözcenin, bir sözce ailesinin, bir söylemsel formasyonun öncelikle tabiatında bulunan birtakım değişkenlik çizgileri veya ilişkili uzayda dağılan bir vektör alanı ile tanımlandığını düşünüyoruz: Bu, *ilkel fonksiyon* veya "düzenliliğin" birincil anlamı olarak sözcedir.

İkinci uzay dilimi, ilişkili uzayla karıştırılmaması gereken *bağlaşık uzay*dır. Bu defa, sözcenin artık diğer sözcelerle değil, kendi özneleri, nesneleri, kavramları ile olan ilişkisidir söz konusu olan. Burada bir yanda sözce diğer yanda kelimeler, cümleler veya önermeler arasındaki yeni farkları keşfetme şansı doğar. Aslında cümleler söylemi başlatma kapasitesine sahip gibi görünen, deyim yerindeyse, bir sözcelem öznesine göndermede bulunur: Burada söz konusu olan, açıkça formüle edilmiş olmadığında dahi, O'na [*IL*] indirgenemeyecek dilbilimsel kişi olan BEN [*JE*], yani harekete geçiren veya özgöndergesel olan "Ben"dir. Cümle böylece içsel sabit (Ben'in formu) ve dışsal değişkenlerin (bu formu dolduracak olan Ben diyen) ikili perspektifinden analiz edilir. Durum sözce açısından tamamıyla farklıdır: Sözce eşsiz bir forma değil, sözcenin bizzat parçası olan son derece değişken birtakım içsel pozisyonlara göndermede bulunur. Örneğin, eğer "edebi" bir sözce bir yazara göndermede bulunuyorsa, anonim bir mektup da aynı şekilde bir yazara, ama bambaşka bir anlamda, göndermede bulunur; sıradan bir mektup imza sahibine, bir sözleşme garantöre, bir afiş metin yazarına, bir derleme de derleyene

8 *AS*, s. 48 (19. yüzyıldaki tıbbi sözceler örneği).

göndermede bulunur...[9] İşte, tüm bu göndermeler cümleye dahil olmasa da, sözcenin bir parçasını oluştururlar: Bu, ilkel fonskiyondan *türetilmiş* bir fonksiyon, sözceden türetilmiş bir fonksiyondur. Sözcenin değişken bir özneyle ilişkisi başlıbaşına sözcenin içsel bir değişkenini teşkil eder. "Uzun zaman erkenden yattım..." için cümle aynı kalır ama sözce, herhangi bir özneyle veya *Kayıp Zaman*'a böyle başlayan ve bunu bir anlatıcıya atfeden Proust'la ilişkilendirip ilişkilendirmememize bağlı olarak, farklı görünür. Üstelik, aynı sözce farklı pozisyonlara, farklı özne yerlerine sahip olabilir: bir yazar ve bir anlatıcı ya da Mme de Sévigné'nin bir mektubunda olduğu gibi bir imza sahibi ve bir yazar (alıcı iki durumda aynı değildir) veya dolaylı aktarımda (ve bilhassa iki özne pozisyonunun birbirini gerektirdiği bağımsız dolaylı aktarımda) olduğu gibi bir aktaran ve bir aktarılan. Ancak tüm bu pozisyonlar sözcenin türetileceği ilksel bir Ben'in figürleri değildir: Aksine, bu pozisyonlar bizzat sözceden çıkarlar ve bu haliyle sözce ailesine göre belirlenen bir "kişi-olmayan", bir "O" veya bir "BİRİ" [ON], "O konuşuyor" veya "Konuşuluyor"un kipleridir. Foucault burada her türlü dilbilimsel personolojiyi yadsıyan ve özne yerlerini anonim mırıltının derinliğinde konumlandıran Blanchot'ya katılır. İşte Foucault'nun bulunmak istediği yer de bu başı sonu olmayan mırıltı, sözcelerin ona tayin ettiği bu yerdir.[10] Ve belki de bunlar Foucault'nun en can alıcı sözceleridir.

Sözcenin nesneleri ve kavramları için de benzer şeyler söyleyebiliriz. Bir önermenin göndergesi olması beklenir. Yani gönderme veya niyetsellik önermenin içsel bir sabiti iken, buna karşılık gelen (veya gelmeyen) durumlar dışsal bir değişkendir. Ancak sözce için aynı şey söz konusu değildir: Sözcenin hiçbir şekilde söz konusu durumlardan çıkmayıp, aksine, sözcenin kendisinden türeyen bir "söylemsel nesne"si vardır. Bu, tam da sözcenin değişkenlik çizgilerinin sınırında ilkel fonksiyon olarak tanımlanan, türetilmiş

---

9 *QA*, s. 83. Ve *AS*, s. 121-126 (bilhassa bilimsel sözceler örneği).

10 *OD* böyle başlar. Foucault'da "konuşuluyor" ["*on parle*"] *MC*'de "dilin varlığı" ["*l'être du langage*"], *AS*'de ise "dil var" ["*Il y a du langage*"] olarak sunulur. "O" ["*Il*"] ve "biri" ["*on*"] için bkz. Blanchot: ilki için *La part du feu*, Gallimard, s. 29; ikincisi için *L'espace littéraire*, Gallimard, s. 160-161.

bir nesnedir. Ayrıca farklı niyetsellik türleri arasında ayrım yapmanın gereği yoktur; bazıları şeylerin durumları tarafından doldurulur, bazıları ise genel olarak kurgusal ya da hayali (tek boynuzlu bir ata rastladım) ya da genel olarak absürd (kare bir daire) olduklarında, boş kalırlar. Sartre, her bir rüyanın ve rüya imajının kendine ait özel bir dünyaya sahip olması itibariyle, süreğen bir hipnogoji durumundan ve uyanıklık halinin sıradan dünyasından ayrıldığını söyler.[11] Foucault'nun sözceleri rüyalar gibidir: Her birinin kendi özel nesnesi veya kendini sarmalayan bir dünyası vardır. Böylece "Altın dağ Kaliforniya'dadır" cümlesi bir sözce teşkil eder: Göndergesi olmamakla beraber, her şeyin olanaklı olduğu boş bir niyetselliğe (genel olarak kurmaca) başvurmak da yetmez. Bu "Altın dağ..." sözcesinin gerçekten de söylemsel bir nesnesi, yani "böylesi bir jeolojik veya coğrafi fanteziye olanak veren ya da vermeyen" belirli bir hayali dünyası vardır (bu durumu genel olarak kurmacaya değil, Fitzgerald'ın herhangi bir sözcesini birlikte bir "aile" oluşturduğu diğer sözceleriyle ilişkisi içerisinde çevreleyen son derece belirli o dünyaya göndermede bulunan "Ritz kadar büyük bir elmas"ına bakarsak daha iyi anlarız).[12] Aynı sonuç kavramlar için de geçerlidir: Bir kavram bir kelimenin gösterileni olarak, yani gösterenleri (içsel sabit) dolayısıyla ilişkilendiği dışsal değişken olarak bulunur. Ancak burada da sözce için durum aynı değildir. Sözcenin kendisine ait söylemsel kavramları ya da daha ziyade "şemaları" vardır. Bunlar ilksel fonksiyon olarak içinden geçtikleri farklı sistemlerin kesişiminde bulunurlar: Bu, sözgelimi, şu veya bu yüzyılda ya da şu veya bu söylemsel formasyonda, tıbbi sözcelerin çeşitli semptomlar arasında yaptığı gruplandırmalar ve ayrımlarda görülür (bu gruplandırmalar ve ayrımlar 17. yüzyıldaki maninin daha sonra 19. yüzyılda monomaniye dönüşümünü açıklar).[13]

Sözceler kelimelerden, cümlelerden veya önermelerden ayrılıyorsa, bu onların özne, nesne ve kavram fonksiyonlarını kendi içlerinde

---

11 Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, s. 322-323.

12 *AS*, s. 118 (Altın dağ...).

13 "Kavramsal-öncesi şemalar" için bkz. *AS*, s. 80-81. Deliliğin 17. yüzyıldaki çeşitli biçimleri, bunların dağılımı örneği için bkz. *HF*, 2. kısım; 19. yüzyılda monomaninin ortaya çıkışı için bkz. *MPR*.

"türev" biçiminde barındırmalarından kaynaklanır. Daha doğrusu, özne, nesne ve kavram ilksel fonksiyondan veya sözceden türetilen fonksiyonlardan ibarettir. Sonuç olarak, bağlaşık uzay bir sözce ailesi içerisinde özneler, nesneler ve kavramlar tarafından doldurulan yerler ya da pozisyonların söylemsel düzenidir. Bu, "düzenliliğin" ikinci anlamıdır: Bu çeşitli yerler tekil noktaları ifade eder. İçsel sabit ve dışsal değişken yoluyla işleyen kelimeler, cümleler ve önermeler sistemi, kendi tabiatında olan bir değişkenlik ve içsel bir değişken esasına göre işleyen sözceler çokluğuyla birbirine karşıttır. Kelimeler, cümleler ve önermeler açısından tesadüfi görünen şeyler sözceler açısından kural haline gelir. Foucault böylece yeni bir pragmatiğin temellerini atar.

Geriye kalan üçüncü uzay dilimi dışsaldır: Bu, *tamamlayıcı uzay* veya söylemsel olmayan formasyonların uzayıdır ("kurumlar, siyasi olaylar, ekonomik pratik ve süreçler"). Foucault'nun siyaset felsefesi kavrayışının ana hatlarını çizdiği nokta budur. Herhangi bir kurumun kendisi anayasa, anlaşma, sözleşmeler, notlar ve kayıtlar gibi birtakım sözceler taşır. Öbür taraftan, sözceler hem sözcede böyle bir yerde ortaya çıkan nesneler için hem de bu yerlerden konuşan öznenin oluşumu için şart olan kurumsal ortama gönderme yaparlar (örneğin, belli bir dönemde yazarın toplumdaki pozisyonu, hekimin hastanedeki ya da muayenehanedeki pozisyonu ve yeni nesnelerin ortaya çıkması). Ancak burada da kurumların söylemsel olmayan formasyonları ve sözcelerin söylemsel formasyonları arasında ya biri diğerini simgeleyecek iki ifade arasında olabileceği gibi bir tür dikey paralellik (birincil ifade ilişkileri) ya da olayların ve kurumların insanları sözcelerin sözde yazarları olarak belirleyebileceği yatay bir nedensellik (ikincil yansıma ilişkileri) tesis etmek gibi bir hevese kapılmak kolaydır. Oysa diyagonal bizi üçüncü bir yola sevk eder: söylemsel olmayan ortamlarla söylemsel ilişkiler. Bu ilişkilerin kendileri de sözceler grubunun ne içerisinde ne dışarısında yer alır ama yukarıda bahsettiğimiz bu sınırı, yokluğunda hem bu gibi sözce nesnelerinin ortaya çıkamayacağı hem de bu nesnelerin sözcenin içinde kendilerine yer bulamayacağı bu belirli ufku teşkil eder. "Siyasal pratiğin 19. yüzyılın başlarından itibaren tıbba doku lezyonları veya anatomo-patolojik ilintiler gibi yeni nesneler dayatmış olduğu elbette söylenemez ama tıbbi nesnelerin haritalandırılacağı yeni alanlar açmıştır (...idari olarak çerçevelendirilen ve izlenen nüfus kitlesi... büyük

halk orduları... dönemin ekonomik ihtiyaçları ve toplumsal sınıfların karşılıklı konumu uyarınca tanımlanmış sıhhi yardım kurumları). Siyasal pratiğin tıbbi söylemle bu ilişkisinin aynı şekilde hekime verilen statüde de söz konusu olduğunu görüyoruz..."[14]

Orijinal-banal ayrımı artık geçerli olmadığından, *tekrar* edilebilme durumu sözceye aittir. Bir cümle yeniden kurulabilir veya yeniden çağrılabilir, bir önerme yeniden aktüelleştirilebilir ama yalnızca "sözce tekrar edilebilme kapasitesine sahiptir".[15] Yine de tekrarın gerçek koşulları son derece katıdır. Aynı dağılım alanı, tekilliklerin aynı yerleştirimi, yerlerin aynı sırası, kurulmuş bir ortamla aynı ilişki olması gerekir: Tüm bunlar sözce için sözceyi tekrarlanabilir kılan bir "materyallik" teşkil eder. "Türler evrilir" sözcesinin 18. yüzyıl doğa tarihinde formüle edilmiş hali ve 19. yüzyıl biyolojisinde formüle edilmiş hali aynı sözceler değildir. Hatta Darwin'den Simpson'a kadar dahi, tasvirin tamamen farklı ölçü birimlerini, mesafeleri ve dağılımları ve hatta kurumları vurgulamasına bağlı olarak, sözcenin aynı kalmadığını söylemek gerekir. "Deliler tımarhaneye!" gibi bir slogan cümlesi, 18. yüzyılda olduğu gibi mahkûmların delilerle aynı kefeye konmasına karşı bir protesto teşkil etmesi veya aksine, 19. yüzyılda olduğu gibi delilerin mahkûmlardan ayrılabileceği kurumlar talep edilmesi veya bugün hastane ortamında yapılmak istenen reformlara karşı yükselen bir ses olmasına bağlı olarak, birbirinden tamamen ayrı söylemsel formasyonlara ait olabilir.[16] Foucault'nun yaptığı şeyin *bağlama* dayanan son derece klasik bir analizi rafine etmekten ibaret olduğu şeklinde bir itiraz yükselecektir. Bu, Foucault'nun özellikle bir cümlenin söylenmesi veya bir önermenin formüle edilmesi için bunların kendilerine karşılık gelen sözcede hep aynı yeri korumaları ve aynı tekillikleri üretmeleri gerekmediğini göstermek için ortaya koyduğu kriterlerin yeniliğini yadsımak olacaktır. Ve bir sözcenin ait olduğu söylemsel formasyonu belirlemek suretiyle yanlış tekrarları ifşa edeceksek, buna karşılık ayrı formasyonlar arasında izomorfizm veya

14 *AS*, s. 212-214 (ve s. 62-63).

15 *AS*, s. 138.

16 *HF*, s. 417-418.

izotopi olguları keşfederiz.[17] Bağlama gelince, hiçbir şey açıklamaz çünkü doğası, göz önünde bulundurulan söylemsel formasyon veya sözce ailesine bağlı olarak, aynı kalmaz.[18]

Sözcelerin tekrar edilmesinin koşulları eğer bu denli katıysa, bu durum harici koşullardan değil, tekrarı yalnızca sözcenin sahip olduğu o kendine has güç haline getiren bu içsel materyallikten ileri gelir. Mesele şu ki bir sözce kendini daima kendisiyle aynı seviyedeki *başka bir şeyle*, yani (sözcenin anlamı veya unsurlarıyla değil) sözceye ilişkin bir başka şeyle kurduğu spesifik ilişkiyle tanımlar. Bu "başka şey" bir sözce de olabilir ki bu durumda sözce açıkça kendini tekrar eder. Ancak neredeyse zorunlu olarak bir sözceden başka bir şeydir: bir Dışarıdır. Bu, belirlenimsizlik noktaları olarak saf bir tekillikler yayılımıdır. Belirlenimsizlik noktaları diyoruz çünkü bunları birbirlerine bağlayan ve onların komşuluğunda şu veya bu şekli alan sözce eğrisi tarafından henüz belirlenmiş ve özelleştirilmiş değillerdir. O halde Foucault bir eğrinin, bir grafiğin ve bir piramidin sözceler olduğunu fakat bunların temsil ettiklerinin bir sözce olmadığını gösterir. Aynı şekilde yazdığım AZERT harfleri, her ne kadar klavyede sözce oluşturmasa da, bir sözcedir.[19] Bu durumlarda sözceyi gizli bir tekrarın canlandırdığını görürüz; okuyucu *Raymond Roussel*'in en güzel sayfalarının esin kaynağını oluşturan "paradoksal olarak özdeşliği yaratan o minicik fark" temasıyla karşı karşıya gelir. Sözce kendi içinde tekrardır, her ne kadar tekrar ettiği, "kendine tuhaf bir şekilde benzeyen ve neredeyse özdeş" olabilen "başka bir şey" olsa da. Dolayısıyla, Foucault için en büyük problem sözcenin varsaydığı bu tekilliklerin mahiyetini açığa çıkarmak olacaktır. Ancak, *Arkeoloji* bu noktada durur ve "bilgi"nin[20] sınırlarından taşan bu problemi

17 *AS*, s. 210.

18 *AS*, s. 129 (bağlam eleştirisi).

19 *AS*, s. 114-117 (ve s. 109).

20 Burada hem *'savoir'* hem *'connaissance'*ı *bilgi* ile karşıladık, ancak *'connaissance'* olarak geçtiği yerlerde aslını köşeli parantez içinde koruyacağız. Foucault'da, *'connaissance'*ın spesifik bir alana ya da şeye dair bilgiyi ifade ederken *'savoir'*ın bu spesifik bilgilerin toplamı olmaktan ziyade bu bilgileri baştan sona kuşattığını ve bunların bilgi olarak ortaya çıkması için gerekli koşulları ifade ettiğini söyleyebiliriz. *(ç.n.)*

henüz ele almaya girişmez. Foucault'nun okuyucuları yeni bir alana girilmekte olduğunu farkederler, yani bilgiyle birleştiği ölçüde iktidarın alam. Bu alanı irdeleyecek olan, *Arkeoloji*'yi takip eden kitaplardır. Yine de AZERT'in, klavye üzerinde, frekanslarına bağlı olarak Fransız alfabesindeki harfler ile aralıklarına bağlı olarak daktilo edenin parmakları arasında bir iktidar odakları bütünü ve kuvvet ilişkileri bütünü teşkil ettiğini şimdiden hissederiz.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de meselenin aslında ne şeyler ne de kelimeler olduğunu söyler. Mesele ne nesne ne öznedir. Ne cümle ne önerme, ne gramer ne mantık ne de semantik analizidir. Sözceler, kelimeler ve şeylerin sentezleri olmaktan veya cümle ve önermelerin bileşikleri olmaktan çok öte, tam tersine, zımnen onları varsayan cümleler veya önermelerden önce gelirler, kelimeleri ve nesneleri oluştururlar. Foucault iki yerde bir üzüntüsünü itiraf eder: *Deliliğin Tarihi*'nde şeylerin ham durumları ve önermeler arasındaki bir ikilikte işleyen bir delilik "deneyimi"ne gereğinden fazla başvurmuştur ve *Kliniğin Doğuşu*'nda yine nesnel bir alana istinaden fazlasıyla sabit duran bir öznenin üniter formunu varsayacak bir "tıbbi bakışa" müracaat etmiştir. Bununla birlikte, bunlar belki de bir nevi sahte pişmanlıklar olabilir. Aslında *Deliliğin Tarihi*'nin güzelliğine kısmen katkıda bulunan romantizm yeni bir pozitivizm adına terkedildiği için üzülmeye gerek yoktur. Kendisi de şiirsel olan bu seyreltilmiş pozitivizmin etkisi söylemsel formasyonların veya sözcelerin dağılımında daima deliliğe ait olan bir genel deneyimin ve bu formasyonların kalbindeki yerlerin çeşitliliğinde, daima bir medeniyetler hekimi, klinisyeni veya semptamatolojistine ait olan hareketli bir yerin yeniden etkinleştirilmesidir belki de (*Weltanschauung*'dan kesinlikle bağımsız olarak). *Arkeoloji*'nin sonucunun davet ettiği, etkin "söylem"in benim hayatıma ve ölümüme kayıtsız bir "dışarı"nın dahilinde oluştuğu ve devrimci pratikle buluşturulması gereken genel bir üretim teorisi değilse nedir? Zira söylemsel formasyonlar gerçek pratiklerdir ve bunların konuştuğu diller evrensel bir *logos*'tan ziyade birtakım mutasyonları harekete geçirmeye ve bazen de dışavurmaya yönelik ölümlü dillerdir.

Bir sözce grubunun ve hatta tek başına bir sözcenin tanımı işte budur: çokluklar. Fizik ve matematikle ilişkili olarak "çokluk"

mefhumunu ve farklı çokluk türlerini oluşturan Riemann'dır. Bu mefhumun felsefi önemi daha sonra Husserl'in *Biçimsel ve Aşkınsal Mantık*'ında ve Bergson'un *Bilincin Dolayımsız Verileri Üzerine Deneme*'sinde (Bergson, belki biraz Riemann'ın ayrık ve sürekli çokluklar arasında yaptığı ayrıma benzer şekilde, süre kavramını uzamsal çokluklara karşıt olarak ortaya koyduğu bir çokluk türü olarak tanımlamaya çalıştığında) görülür. Ancak bu mefhum, gerek türler arasındaki ayrım basit bir düalizmi yeniden döşeyerek mefhumu gizlediğinden gerekse de bu mefhum aksiyomatik bir sistem statüsü kazanmaya meylettiğinden, her iki alanda da yok olup gitmiştir. Yine de bu mefhumun özü, "çok" gibi bir adın oluşum aşamasında artık bir Bir'e karşıt gelebilecek veya bir gibi düşünülen bir özneye atfedilebilecek bir yüklem olmamasıdır. Çokluk, bir ve çoğa ilişkin geleneksel problemlere ve bilhassa onu koşullandıracak, düşünecek, bir kökenden türetecek, vb., bir özne problemine tamamen kayıtsızdır. Her durumda, kendini birinde düzenleyecek ve ötekinde geliştirecek bir bilince geri göndermek anlamına gelecek olan bir bir ve bir çok yoktur. Yalnızca seyrek çokluklar vardır; tekil noktalarla, bir an gelip özne işlevi görecek olanların dolduracağı boş yerlerle ve birikebilen, tekrarlanabilen ve kendini kendinde muhafaza eden düzenliliklerle... Çokluk aksiyomatik ya da tipolojik değil, topolojiktir. Foucault'nun kitabı çoklukların teori-pratiğinde atılmış en belirleyici adımdır. Maurice Blanchot'nun ortaya koyduğu edebi üretim mantığında izlediği yol da buna benzer: bilince veya bir özneye verilen biçime ve farklılaşmamış bir dipsizliğe aynı anda meydan okuyacak şekilde tekil olan ile çoğul olan, nötr olan ile tekrar arasında olabilecek en kuvvetli bağ. Foucault bu bağlamda Blanchot'ya duyduğu yakınlığı gizlememiştir. Keza bugünün tartışmalarında esas olanın başlıbaşına yapısalcılıktan, yani yapı dediğimiz model ve gerçekliklerin varlığından ya da yokluğundan ziyade, özneye bütünüyle yapılandırılmamış olduğu varsayılan şekillerde atfolunan yer ve statü durumuyla ilgili olduğunu gösterir. Bu durumda, tarihi doğrudan yapıyla karşıtlaştırdığımız sürece, öznenin kurucu, derleyici ve birleştirici bir etkinlik olarak bir anlam barındırdığı düşünülebilir. Ancak, "çağlar" ve tarihsel formasyonlar çokluklar olarak ele alınırsa bu durum artık geçerliğini yitirir. Bu çokluklar hem öznenin

saltanatından hem de yapının imparatorluğundan kurtulur. Yapı önermeseldir, iyice belirlenmiş bir düzeye atfolunabilir aksiyomatik bir karakteri vardır, homojen bir sistem oluşturur. Halbuki sözce, düzeyleri çaprazlamasına kesen, "olası bir yapılar ve birlikler alanının içinden geçen ve bunları somut içeriklerle zaman ve mekânda açığa çıkaran" bir çokluktur.[21] Özne, cümlesel veya diyalektiktir, söylemi başlatan birinci şahıs karakterine sahiptir. Halbuki, sözce özneye dair bir şeylerin yalnızca üçüncü şahısta ve türetilmiş bir fonksiyon olarak tutunabildiği ilkel bir anonim fonksiyondur.

Arkeoloji bugüne kadar "arşivciler" tarafından kullanılan iki temel tekniğe karşı çıkar: biçimselleştirme ve yorumlama. Arşivciler sıklıkla aynı anda her ikisine birden yaslanarak bir teknikten ötekine zıplarlar. Kâh cümleden bu cümlenin açık anlamı olarak işlev gören mantıksal bir önerme çıkarılır: Böylece "işlenmiş" [*inscrit*] olandan anlaşılabilir bir forma doğru geçiş yapılır. Bu form da daha sonra sembolik bir yüzeye işlenebilir fakat kendi içinde işlenim [*inscription*] düzeyinden farklı bir düzene aittir. Kâh, aksine, bir cümleden bir ikincisine geçerken ikisi arasında gizli bir ilişki kurulur: Böylelikle ilk işlenim diğer bir işlenim tarafından ikilenir ki bu kuşkusuz saklı bir anlam teşkil eder, ama her şeyden önce aynı şeyi işlemez ve aynı içeriğe sahip değildir. Daha ziyade, bu iki uç tavır, iki kutup arasında gidip gelen yorumlama ve biçimselleştirmeye işaret eder (bu durum sözgelimi psikanalizin işlevsel-biçimsel bir hipotez ile topikal bir "çifte işlenim" hipotezi arasında düştüğü tereddütte görülebilir). Biri cümlenin bir aşırı söylenenini, diğeri de söylenmeyenini ortaya koyar. İşte bu yüzden mantık aynı bir cümlenin esasında sözgelimi iki önerme içerdiğini göstermenin, yoruma dayalı disiplinler ise bir cümlenin doldurulması gereken boşlukları olduğunu göstermenin peşine düşer. Dolayısıyla, yöntembilimsel olarak, etkin olarak söylenene, *yalnızca söylenenin işlenimine* odaklanmak çok güç görünür. Dilbilim bile ve bilhassa dilbilim orada kalmaz, zira dilbilimin birimleri asla söylenenle aynı düzeyde değildir.

Foucault çok farklı bir projenin hakkını aramaya girişir: *dictum*'un pozitivitesi olarak söylenenin basit işlenimine, yani sözceye varmak. Arkeoloji, "sözel performansları bu performansların arkalarında veya

21 *AS*, s. 115, 259-266.

görünen yüzeylerinin altında saklı bir unsur, içlerinde saklanan veya aralarından söylenmeden açığa çıkan gizli bir anlam keşfetmek üzere baypas etmeye çalışmaz; ve fakat sözce dolayımsız olarak görünür de değildir; gramatikal ya da mantıksal bir yapı kadar açık bir şekilde verili değildir (her ne kadar yapı bütünüyle açık olmasa da, ya da aydınlatılması çok zor olsa da). *Sözce görünür olmadığı gibi gizli de değildir.*"[22] Foucault ayrıca, çok önemli sayfalarda, hiçbir sözcenin örtük bir varlığı olamayacağını zira sözcenin etkin olarak söylenene dair olduğunu gösterir; içerdiği eksiklikler veya boşluklar gizli anlamlarla karıştırılmamalıdır ve bunlar yalnızca sözcenin bu "aile"yi oluşturan dağılım alanındaki varlığına işaret eder. Ancak, öteki taraftan, söylenenle aynı düzeydeki bu işlenimi bulmak bu kadar zorsa, bunun nedeni sözcenin dolayımsız olarak algılanabilir olmaması ve her daim cümleler ve önermelerle örtülü olmasıdır. Bunun "kaide"sini keşfetmek, bunu cilalamak ve hatta biçimlendirmek, icat etmek gerekir. Bu kaidenin üçlü alanını icat etmek, kesip çıkarmak gerekir; ve sözce ancak oluşturulması gereken bir çokluk dahilinde söylenenin *basit* işlenimi olarak alınabilir. Ancak bundan sonradır ki yorumlama ve biçimselleştirmelerin bu basit işlenimi zaten kendi önkoşulları olarak varsayıp varsaymadığını bilme meselesi ortaya çıkar. Gerçekten de bazı koşullarda başka bir işlenimde ikilenme yoluna gidecek veya kendini bir önermeye yansıtacak olan da sözcenin işlenimi (işlenim olarak sözce) değil midir? Her üstişlenim [*suscription*], her altişlenim [*souscription*] sözcenin kendi söylemsel formasyonundaki yegâne işlenimine gönderir: arşiv belgesi değil, arşiv abidesi. "Dilin farklı düzeylerde ayrıştırılmış, betimlenmiş ve analiz edilmiş bir nesne olarak alınabilmesi için, daima, sonsuz olmayan ve belirlenmiş bir sözcesel veri bulunması gerekir: Bir dilin [*langue*] analizi bir kelimeler ve metinler külliyatı üzerinde gerçekleştirilir; zımni anlamların yorumlanması ve açığa çıkarılması her zaman sınırlı bir cümle grubuna dayanır; bir sistemin mantıksal analizi formel bir dilde [*langage*], yeniden yazımda verili bir önermeler bütünü gerektirir."[23]

---

22 *AS*, s. 143. Sözgelimi, Guéroult'nun kavradığı haliyle felsefe tarihi, ne biçimselleştirmeye ne yorumlamaya başvurarak, görünür olmamakla beraber saklı da olmayan bu salt işlenim düzeyinde kalmaya çalışmakla tanımlanır.

23 *AS*, s. 146.

Somut yöntemin esası budur. Kelimeler, cümleler ve önermelerden yola çıkmak zorundayız. Fakat, bunları ortaya konan probleme göre değişkenlik gösteren belirli bir külliyat şeklinde organize ederiz. "Dağılımcılık" okulu, Bloomfield veya Harris'in meselesi de zaten buydu. Fakat Foucault'nun orijinalliği ise külliyatı belirleme biçimidir: Bunu ne dilbilimsel frekanslar ve sabitler temelinde ne de konuşanlar veya yazanların (büyük düşünürler, ünlü devlet adamları) kişisel özellikleri uyarınca belirler. François Ewald, Foucault'nun külliyatlarının "göndergesiz söylemler" olduğunu ve arşivcinin genellikle büyük isimleri alıntılamaktan olabildiğince imtina ettiğini söylemekte haklıdır.[24] Bundan dolayıdır ki Foucault temel kelimeleri, cümleleri ve önermeleri içlerinden çıkacakları bir yapı veya yazar-özne temelinde değil, bir bütün içerisinde gördükleri basit işlevin temelinde seçer: sözgelimi, akıl hastanesi veya hapishaneye kapatılma kuralları; ordu veya okuldaki disiplin kuralları. Foucault'nun kullandığı kriterler sorusunda ısrar edecek olursak, bunun yanıtı tüm netliğiyle ancak *Arkeoloji*'den sonra gelen kitaplarında bulunur: Külliyatta tutulan kelimeler, cümleler ve önermelerin belirli bir problem tarafından harekete geçirilen farklı iktidar (ve direniş) odakları etrafında seçilmesi gerekir. Sözgelimi, 19. yüzyılda "cinsellik" külliyatı: Günah çıkarma odasında karşılıklı söylenen kelimeler ve cümleler, ahlak kılavuzlarında yazılan önermelerin peşine düşülecek ve ayrıca başka odak noktaları, okul, doğum, evlilik kurumları, vs. de göz önünde bulundurulacaktır.[25] Teorinin kendisi daha sonra ortaya çıksa da, *Arkeoloji*'de de esasında söz konusu olan bu kriterdir. O halde, (sözceye dair hiçbir varsayımda bulunmayan) külliyat bir kez oluşturulduktan sonra, dilin [*langage*] bu külliyat etrafında nasıl biraraya geldiği, bu külliyata nasıl "düştüğü" belirlenebilir: Her bütüne göre değişkenlik gösterebilen, *Kelimeler ve Şeyler*'de bahsedilen "dilin varlığı" ve *Arkeoloji*'de ifade edilen "Dil

---

24 François Ewald, "Anatomie et corps politique", *Critique*, Sayı: 343, Aralık 1975, s. 1229-1230.

25 Bkz. *VS*, "L'incitation au discours". Aslında, kriter sorusunun kendi içinde çalışılmaya başlanması *SP*'ye denk düşer. Ancak bundan önce de döngüsel nedenselliğe düşmeksizin rahatlıkla kullanılabilirdi.

vardır".[26] Ele alınan külliyat uyarınca şu veya bu görünüme bürünen de anonim mırıltı olarak "konuşuluyor"dur. O halde kelimeler, cümleler ve önermelerden bunlarla karışmayan sözceleri yalıtabilecek duruma geliriz. Sözceler, ne kelime ne cümle ne de önerme olup, cümlenin özneleri, önermenin nesneleri ve kelimelerin gösterilenleri "Konuşuluyor"da dilin kalınlığında dağılıp yerlerini alarak *tabiat değiştirdiklerinde* salt kendi külliyatlarından doğan formasyonlardır. Foucault'da sıkça karşımıza çıkan bir paradoks uyarınca, dil [*langage*] ancak sözcelerin dağılacağı bir ortam ve doğal olarak dağılmış bir "aile"nin kuralını teşkil etmek üzere bir külliyatta pıhtılaşır. Tüm bu yöntem çok ciddi bir katılıkla yürütülür ve Foucault'nun bütün çalışmalarında farklı derecelerde pratik edilir.

Gogol ölü ruhların işlenimi hakkındaki başyapıtını yazarken kendi romanının şiir olduğunu ve romanın hangi noktalarda zorunlu olarak şiir olması gerektiğini anlatır. Belki Foucault'nun da bu arkeolojide kendi yöntemi üzerine bir söylem sunmaktan ziyade daha önceki çalışmalarının şiirini oluşturduğunu ve felsefenin de zorunlu olarak şiir olduğu noktaya, söylenenin ve aynı zamanda hem anlamsızlığın hem de en derin anlamların haşin bir şiiri olduğu noktaya ulaştığını söylemek mümkündür. Foucault, belli bir anlamda, hikâye yazmaktan başka bir şey yapmamış olduğunu da söyleyebilir: Zira, gördüğümüz gibi, sözceler rüyalara benzer ve her şey söz konusu külliyata ve çizilen diyagonale göre aynı bir kaleydoskopta olduğu gibi değişir. Ne var ki, başka bir anlamda da, gerçekle beraber ve gerçeği yazmaktan başka bir şey yapmamış olduğunu da söyleyebilir zira sözcede her şey gerçektir ve tüm gerçeklik orada açıktır.

Çokluklar o denli çoktur ki... Söylemsel çokluklar ve söylemsel olmayan çoklukların büyük düalizminin yanı sıra söylemsel alanlardaki tüm sözce aileleri veya formasyonları da onca çokluk teşkil eder ve bu listenin ucu açık olup her çağda değişime tabidir. Ve hatta belirli "eşikler"le belirlenen sözce türleri vardır: Aynı bir aile çok sayıda türün içinden geçebilir, aynı bir tür de çok sayıda aileyi kapsayabilir. Sözgelimi, bilim birtakım eşikler gerektirir ve bu eşiklerin ötesinde sözceler bir "epistemolojileşme", bir "bilimsellik" ve hatta bir

26 *AS*, s. 145-148.

"biçimselleşme" yakalar. Ancak bir bilim asla içinde oluştuğu aileyi veya formasyonu massetmez: Psikiyatrinin bilimsel statüsü ve bilime öykünmesi buna karşılık gelen söylemsel formasyonun temel bir unsurunu oluşturan hukuki metinleri, edebi ifadeleri, felsefi düşünceleri, siyasi kararları ve ortalama görüşleri ortadan kaldırmaz.[27] Bilim olsa olsa formasyonu yönlendirir, formasyonun bazı alanlarını sistematize eder veya biçimselleştirir ve bu formasyon bilime, basitçe bilimsel bir kusur fikrine bağlamanın hatalı olacağı bir ideolojik işlev kazandırır. Kısacası, bir bilim massetmediği bir bilgi alanında ve kendi içinde bilimin değil bilginin nesnesi olan bir formasyonun içinde konumlanır. Bilgi, bir bilim ya da belirli bir bilgi [*connaissance*] değildir, nesnesi de yukarıda tanımladığımız çokluklardır veya daha ziyade, tekil noktalarıyla, yerleriyle ve fonksiyonlarıyla bizzat tanımladığı o özel çokluktur. "Söylemsel pratik yol açabileceği bilimsel açılım ile örtüşmez ve şekillendirdiği bilgi yerleşik bir bilimin ne kaba bir eskizi ne de günlük bir yan ürünüdür."[28] Ama o halde aynı şekilde bazı çoklukların, bazı formasyonların kendilerine musallat olan bilgiyi epistemolojik eşiklere doğru yönlendirmediğini görürüz. Bunlar bilgiyi bambaşka eşiklerle, başka yönlere taşır. Yalnızca bazı ailelerin en azından yeniden dağılım ve gerçek mutasyon düzeyinde bilim üretmekten "aciz" olduğunu söylemiyoruz (sözgelimi, 17. ve 18. yüzyıllarda psikiyatriyi önceleyen şeyler durumunda olduğu gibi). Daha ziyade, bir bilgiyi bilim dışındaki güzergâhlara doğru hareket ettiren ve edebi bir metni veya bir resmi ait oldukları söylemsel pratikler içerisinde tanımlamaya olanak verecek eşikler, sözgelimi estetik eşikler, olup olmadığını soruyoruz. Veya hatta etik eşikler, siyasal eşikler: Yasakların, dışlamaların, sınırların, özgürlüklerin ve ihlallerin söylemsel olmayan ortamlarla ilişki içerisinde, nasıl "belirli bir söylemsel pratikle bağlantılı olduğu" ve nasıl bir devrimci eşiğe yaklaşmaya az çok eğilimli olduğu gösterilebilir.[29] Şiir-arkeoloji olaylarla, kurumlarla ve diğer tüm pratiklerle ilişki içerisinde, çoklukların tüm kesitlerinde olduğu gibi, söylenenin yegâne

27 *AS*, s. 234.

28 *AS*, s. 240.

29 *AS*, s. 251-255.

işleniminde böylelikle oluşur. Asıl mesele vaktiyle Bachelard'ın çalışmalarını kısıtlayan bilim-şiir ikiliğini aşmak değildir. Edebi metinleri bilimsel olarak değerlendirmenin bir yolunu bulmak da değildir. Mesele, edebi bir formun, bilimsel bir önermenin, günlük bir cümlenin, şizofrenik bir anlamsızlığın, vs. de aynı şekilde sözceler oluşturduğu o bilinmeyen diyarı keşfetmiş ve gezmiş olmaktır: ortak bir ölçütleri olmayan ve hiçbir söylemsel indirgemenin veya denkliğin söz konusu olmadığı sözceler. Mantıkçılar, formalistler ve yorumcular tarafından hiçbir zaman yakalanamamış olan işte bu noktadır. Bilim ve şiir aynı şekilde bilgidir.

Peki ama bir aileyi, söylemsel bir formasyonu sınırlandıran nedir? Bu kesintiyi nasıl kavrarız? Bu, eşik meselesinden tamamen farklı bir meseledir. Ama burada da uygun düşen yöntem ne aksiyomatik ne de esasında yapısal bir yöntemdir. Zira bir formasyonun bir diğerinin yerine geçmesi zorunlu olarak en genel veya en kolay biçimselleştirilebilir sözceler düzeyinde gerçekleşmez. Yalnızca bugün tarihçilerin kullandığı gibi seri bir yöntem, tekil bir noktanın komşuluğunda bir seri oluşturmaya ve bunu başka noktalar düzeyinde farklı yönlere doğru uzatan başka seriler aramaya olanak verir. Daima serilerin ıraksamaya başladıkları ve yeni bir uzayda dağıldıkları anlar ve yerler vardır: Kırılma noktası işte buradan geçer. Bu seri yöntem tekillikler ve eğriler temelinde oluşturulur. Foucault bu yöntemin birbirine karşıt iki etkisi varmış gibi göründüğünü belirtir zira bir taraftan bu yöntem tarihçileri uzun dönemler üzerinde çok geniş ve birbirinden uzak kırılmalar gerçekleştirmeye, diğer taraftan da epistemologları (bazen çok kısa süreli olan) kırılmaları çoğaltmaya iter.[30] Bu sorunla yeniden karşılaşacağız. Ama her halükârda önemli olan, serilerin belirlenebilir çokluklar temelinde oluşturulmasının felsefecilerin tüm bu sekansların dağılımını bir Öznenin yüceltileceği şekilde tahayyül ettikleri bir tarih lehine çalıştırmasını olanaksız kılmasıdır ("tarihsel analizi her türlü oluşun ve pratiğin sürekli söylemi ve insan bilincini her türlü oluşun ve pratiğin kökensel öznesi yapmak aynı düşünce sisteminin iki yüzünü oluşturur: Bu sistemde zaman

30 *AS*, s. 15-16 (ve tarihte seriyel yöntem için bkz. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion).

totalizasyon anlamında kavranır ve burada devrimler asla bilinçlenme anlarından başka bir şey değildir...").[31] Sürekli olarak tarihi öne sürenlere ve "mutasyon" gibi bir kavramın belirlenimsizliğine itiraz edenlere gerçek tarihçilerin kapitalizmin başka bir zamanda ve yerde ortaya çıkmasına olanak verebilecek onlarca faktör söz konusuyken kapitalizmin şu zamanda ve bu yerde ortaya çıkmasını açıklamak söz konusu olduğundaki şaşkınlıklarını hatırlatmak gerekir. "Serileri sorunsallaştırmak..." Söylemsel olsun ya da olmasın, formasyonlar, aileler ve çokluklar tarihseldir. Bunlar yalnızca birarada varoluşla tanımlanan bileşikler değillerdir, "zamansal türev vektörleri"nden ayrı düşünülemezler; ve, yeni kurallar ve serilerle yeni bir formasyon ortaya çıktığında, bu asla bir defada, bir cümlede veya bir yaratımda değil, yeni kurallar altında varlığını sürdüren eski unsurların izleri, kaymaları ve reaktivasyonlarıyla "tuğlalar" halinde olur. İzomorfizmlere ve izotopilere rağmen, hiçbir formasyon bir diğeri için model teşkil etmez. O halde kırılmalar teorisi sistemin temel unsurlarından biridir.[32] Serileri izlemek, farklı düzeyleri katetmek, eşikleri aşmak gerekir; olguları ve sözceleri yatay ve dikey boyutları dahilinde sergilemekle yetinmemek, bunun yerine arşivci-arkeologun üzerinde hareket edeceği çapraz bir çizgi veya hareketli bir diyagonal oluşturmak gerekir. Boulez'in Webern'in seyreltilmiş evreni üstüne yaptığı bir yorumu burada kolaylıkla Foucault'ya (ve tarzına) uygulanabilir: "Diyagonal boyut diyebileceğimiz yeni bir boyut yarattı; artık noktaların, grupların ve figürlerin bir düzlemde değil gerçekten de uzayda gerçekleşen yeni bir dağılımı."[33]

---

31 *AS*, s. 22.

32 İki problem söz konusudur: Birincisi pratik olup kırılmaların belirli durumlarda nereden geçirileceğine ilişkindir; birincisinin dayandığı ikinci problem ise teorik olup kırılma kavramının bizzat kendisine ilişkindir (bu anlamda Foucault'nun seri kavrayışını Althusser'in yapısal kavrayışına karşıt olarak almak gerekir).

33 Boulez, *Relevés d'apprenti*, Ed. du Seuil, s. 372.

YENİ BİR KARTOGRAF

(Gözetleme ve Cezalandırma)

Foucault yazıyı hiçbir zaman bir amaç ya da kendi içinde bir son olarak ele almamıştır. Onu büyük bir yazar yapan ve yazdığı her şeye gitgide büyüyen bir neşe ve gülüş katan da budur. Cezaların ilahi komedyası: Onlarca sapkın icat, onlarca sinik söylem ve en ince detayına kadar uygulanan vahşet karşısında deliliğe varan bir kahkahaya boğulmak en temel hakkımızdır. Çocuklar için mastürbasyonu önleyici aletlerden yetişkinler için hapishane mekanizmalarına varıncaya kadar, bütün bu zincir insanı utancın, ızdırabın ve ölümün susturamadığı beklenmedik kahkahalar atmaya sevk eder. İşkenceciler nadiren güler, veya güldüklerinde aynı şekilde gülmezler. Vallès daha o zaman devrimcilerin vahşet karşısındaki kendilerine özgü neşe halini işkencecinin korkunç neşesiyle karşıtlaştırmıştı. İnsanın bundan büyük bir neşe çıkarabilmesi için nefretin yeterince canlı olması gerekir, ikirciklikten ya da nefret etmekten kaynaklanan bir neşe değil, hayatı kötürüm edeni yok etme isteğinden kaynaklanan bir neşe. Foucault'nun kitabı tarzın ışıltısı ve içeriğin siyasetiyle iç içe geçen bir neşe ve coşkuyla doludur. Bu kitap sevgiyle aktarılan korkunç betimlemelerle bulur ritmini: Damien'in ve iç organlarının maruz kaldığı korkunç işkence; vebanın kasıp kavurduğu kent ve kentin yalıtılması; kenti baştan başa geçerken halkla atışan zincirli mahkûmlar; ve daha sonra, aksine, "cezalandırma sanatında yeni bir duyarlığın" kanıtı olan yeni yalıtım makinesi, hapishane, hapishane

aracı. Foucault daima bu analizler temelinde harikulade tablolar çizebilmiştir. Burada analiz giderek daha mikrofiziksel hale gelirken, tablolar da analizin "etkilerini" sebep sonuç ilişkisi içinde değil, optiği, yani ışığı ve rengi kullanarak ifade edecek şekilde giderek fizikselleşir: işkencelerin kırmızı üzerine kırmızı renginden hapishanenin gri üzerine gri rengine. Analiz ile tablo, iktidarın mikrofiziği ile bedene yönelik siyasal yatırım el ele gider. Milimetrik bir haritada renklendirilmiş tablolar. Bu kitap Foucault'nun önceki kitaplarının devamını oluşturduğu kadar, ileriye doğru attığı yeni ve bir o kadar belirleyici bir adımdır.

Solculuğu muğlaklıkla veya hatta bir kafa karışıklığıyla karakterize eden şey teorik olarak Marksizme olduğu kadar burjuva yaklaşımlarına karşı da yöneltilmiş olan iktidar meselesinin yeniden gündeme getirilmesidir. Pratik olarak da ilişkileri ve zorunlu bütünlüğü totalizasyon veya merkezileşme sürecinden ziyade Guattari'nin dediği gibi, bir çaprazsallıktan ileri gelen bir tür yerel ve spesifik mücadele olmasıdır. Meselenin teorik ve pratik bu iki yönü birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Ancak solculuk, grupları Stalinizmin de dahil olduğu eski pratiklere geri götüren bir merkezileşme dahilinde Marksizmin fazlasıyla bayağı unsurlarını korumaktan ve yeniden kullanmaktan vazgeçmemiştir. Belki de 1971'den 1973'e kadar G.I.P.'nin (*Groupe Information Prison* - Hapishane Bilgilendirme Grubu), Foucault ve Defert'in teşviğiyle hapishane mücadelesi ve diğer mücadeleler arasında bir tür orijinal bağı koruyarak bu merkezileşmeyi bertaraf edebilmiş bir grup olarak işlediği söylenebilir. Ve Foucault 1975'te teorik yayınlara geri döndüğünde, herkesin arayıp da bulamadığı bu yeni iktidar kavrayışını icat eden adeta ilk kişi olmuştur.

Her ne kadar Foucault bu konuya *Gözetleme ve Cezalandırma*'nın ilk birkaç sayfasında temas etse de bütün kitabın esas meselesi budur. Buna sadece birkaç sayfa ayırmıştır çünkü "tezler"in yönteminden bütünüyle farklı bir yöntem benimsemiştir. Foucault solun geleneksel konumunu karakterize etmiş birtakım postülaları terketmeyi önermekle yetinmiştir.[1] Daha ayrıntılı bir inceleme içinse *Bilgi İstenci*'ni beklemek gerekecektir.

---

1 *SP*, s. 31-33.

Mülkiyetin postülası olarak iktidar, onu ele geçirmiş bir sınıfın "mülkiyeti"ydi. Foucault bunun böyle olmadığını ve iktidarın bu şekilde hasıl olmadığını göstermiştir: İktidar bir mülkiyetten ziyade bir strateji olup etkileri bir uygunlaştırmaya değil, birtakım "temayüllere, manevralara, taktiklere, tekniklere ve işleyiş biçimlerine" atfedilebilir; "sahip olunan bir şeyden ziyade pratik edilen bir şeydir, egemen sınıfın edinilmiş veya korunmuş ayrıcalığı değil, stratejik konumlarının bütününün etkisidir". Bu yeni işlevselcilik, bu işlevsel analiz kuşkusuz sınıfların ve mücadelelerinin varlığını yadsımaz ama geleneksel tarihin, hatta Marksist tarihin de bizi alıştırdıklarından farklı manzaralar, karakterler ve süreçlerle bambaşka bir tablosunu çizer: "her biri kendi ihtilaf, mücadele ve risklerini, iktidar ilişkilerinin en azından geçici bir tersine çevrilişini taşıyan sayısız karşılaşma noktaları, düzensizlik odakları." Analoji, homoloji ya da tekseslilik yerine yeni bir tür olası süreklilik söz konusudur. Kısacası, iktidar homojen olmayıp içinden geçtiği tekillikler, tekil noktalar ile tanımlanır.

Lokalizasyonun postülası olarak iktidar Devlet iktidarı olup, "özel" iktidarların dahi sadece görünürde bir dağılım gösterdikleri ve hâlâ özel Devlet aygıtları olarak kalacakları bir Devlet aygıtında konumlandırılırdı. Foucault aksine Devlet'in bambaşka bir düzeyde konumlanan ve bir "iktidar mikrofiziği" teşkil eden çarklar ve odak noktaları çokluğunun genel bir etkisi ya da sonucu olarak ortaya çıktığını söyler. Sadece özel sistemlerin değil, Devlet aygıtının açık unsurlarının da aynı zamanda Devlet'in benimsediği, kontrol ettiği veya hatta kurmaktan ziyade kapsamakla yetindiği bir kökeni, süreçleri ve pratikleri bulunur. *Gözetleme ve Cezalandırma*'daki temel fikirlerden biri modern toplumların "disiplin" toplumları olarak tanımlanabileceğidir; ama disiplin herhangi bir kurum veya aygıtla özdeşleştirilemez çünkü bütün aygıtları ve kurumları birbirine bağlamak, sürdürmek, kesiştirmek ve yeni bir işleyiş kazandırmak suretiyle kateden bir tür iktidar veya bir tür teknolojidir. Bu durum polis ya da hapishaneye ait olduğu kadar açık bir şekilde Devlet'e de ait olan belirli unsurlar veya çarklar için de geçerlidir: "Her ne kadar bir kurum olarak polis bir Devlet aygıtı biçiminde örgütlenmiş olsa da ve her ne kadar doğrudan siyasal hükümranlığın merkezine bağlansa da, pratik ettiği iktidar biçimi, işlettiği mekanizmalar

ve bunları uyguladığı unsurlar spesifiktir" ve disiplinin sosyal bir alanın gündelik detaylarına yayılımını üstlenmek suretiyle hukuki ve hatta siyasi aygıttan göreli bir bağımsızlık gösterir.[2] Aynı şekilde hapishanenin kökeni "bir toplumun hukuki-siyasal yapıları"nda bulunmaz: Bunu hukukun, hatta ceza hukukunun evrimine bağlamak yanlıştır. Hapishane, cezayı uyguladığı ölçüde, kendisi için zorunlu olan bir özerkliğe sahiptir ve Devlet'e hizmet ettiğinde dahi Devlet aygıtını aşan "disipliner bir ilave" ortaya koyar.[3] Kısacası, Foucault'nun işlevselciliğine iktidarın kaynağını ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmayan ve artık kesinlikli bir lokalizasyon kabul etmeyen modern bir topoloji karşılık gelir (burada, daha önce süreklilik için söz konusu olduğu gibi, güncel fiziksel ve matematiksel uzay kavrayışları kadar yeni bir toplumsal uzay kavrayışı söz konusudur). "Yerel"in burada bambaşka iki anlamı olduğu görülecektir: İktidar yereldir çünkü asla global değildir, ama aynı zamanda da yerel veya konumlanabilir değildir çünkü dağınıktır.

Tabiiyetin postülası olarak Devlet aygıtında cisimleşen iktidar, bir altyapıya tabi olurcasına bir üretim tarzına tabi kabul edilirdi. Şüphesiz büyük ceza rejimlerini birtakım üretim sistemleriyle eşleştirmek mümkündür: Bilhassa disiplin mekanizmaları 18. yüzyıldaki demografik artıştan ve randımanı arttırmaya, kuvvetleri düzenlemeye ve bütün bir faydalı gücü bedenlerden elde etmeye çalışan bir üretimin yükselişinden ayrı düşünülemez. Ancak üstyapıya bir reaksiyon veya geri dönüşlü bir etkileşim kapasitesi atfetsek de, burada "son kertede" bir ekonomik belirlenim görmek zordur. Halihazırda bedenler ve ruhlar üzerinde içeriden bir etki gösteren ve ekonomik alan içerisinde de üretici güçleri ve üretim ilişkilerini etkileyen bu iktidar mekanizmalarını varsayan aslında ekonominin ta kendisidir, sözgelimi atölye veya fabrikadır. "İktidar ilişkileri diğer ilişki türlerine nazaran bir dışarıdalık [*l'extériorité*] konumunda değildir... bunlar üstyapı konumunda da değildir... doğrudan üretici bir rol oynadıkları konumda bulunurlar."[4] İşlevsel mikro-analiz Marksist

2 *SP*, s. 215-217.

3 *SP*, s. 223, 249, 251.

4 *VS*, s. 124.

tabloda hâlâ piramitsel olanı alarak bunun yerine iktidar odakları ile disiplin tekniklerinin (bir kitleye ait bireylerin ruhen ve bedenen bulundukları veya içinden geçtikleri ve birbirine bağlı) onlarca segment (aile, okul, kışla, fabrika ya da gerektiğinde hapishane) oluşturduğu belirli bir içkinliği koyar. İktidar denen "o" şeyin özellikleri aşkın bir bütünselleştirme olmaksızın alanının içkinliği, global bir merkezileşme olmaksızın çizgisinin sürekliliği, ayrık bir totalizasyon olmaksızın segmentlerinin komşuluğudur: seriyel uzay.[5]

Özün veya sıfatın postülası olarak iktidarın bir özü vardı ve iktidara sahip olanları (hükmedenler) iktidarın uygulandığı taraflardan (hükmedilenler) ayrıştıran bir sıfat teşkil ederdi. İktidarın özü yoktur, işletimseldir; sıfat değildir, ilişkidir: İktidar ilişkisi, her ikisi de belli tekillikler teşkil ettiğinden, hükmedenlerden olduğu kadar hükmedilenlerden de geçen kuvvetler arasındaki ilişkiler bütünüdür. "İktidar hükmedilenleri yatırım nesnesi olarak alır, onların içlerinden geçer; ve hükmedilenlerin iktidara karşı mücadelelerinde kendileri üzerinde uygulanan kontrole yaslandıkları gibi hükmedilenlere yaslanır." Foucault, *lettre de cachet*'leri[6] analiz ederken "kralın buyruğu"nun kralın aşkın iktidarının bir sıfatı olarak yukarıdan aşağıya inmediğini, küçük bir baş belasının onu bir köşeye kapatmak isteyen ve mutlak hükümdardan aileye, evliliğe ilişkin veya mesleki çatışmaları çözümleyebilecek içkin bir "kamu hizmeti" olarak faydalanan akrabalarının, komşularının, meslektaşlarının ve alçak gönüllülerin talebiyle işlediğini gösterecektir.[7] *Lettre de cachet* bu anlamda psikiyatride "gönüllü yerleşme" dediğimiz şeyin selefi olarak karşımıza çıkar. İktidar ilişkisi, genel veya belirli bir alanda kendini göstermekten ziyade, "komşu kavgaları, ebeveyn ve çocuklar arasındaki kavgalar, ev içi anlaşmazlıklar, seks ve şarap düşkünlüğü, sokak dalaşmaları ve bir yığın gizli işler" gibi en ufak tekilliklerin ve kuvvet ilişkilerinin bulunduğu her yere girer.

---

5 *SP*, s. 148 (kuşkusuz bu piramitsel figür yok olmaz ama tüm yüzeylerine dağılan bir işlevle birlikte kalır).

6 Fransa kralının yargılama olmaksızın tutuklama yetkisi veren fermanı. *(ç.n.)*

7 *VHI*, s. 22-26.

Kipliğin [*modalité*] postülası olarak iktidar, şiddet veya ideoloji aracılığıyla, kâh kınayarak, kâh aldatarak veya inandırarak, kâh polis kâh propaganda olarak hareket ederdi. Yine burada da bu alternatif geçerli görünmemektedir (bu örneğin bir siyasal parti kongresinde açıkça görülebilir: Şiddet salonda ya da sokakta olabilir; ideoloji ise daima kürsüdedir fakat örgütsel meseleler, iktidarın örgütlenimi daima yan odalarda halledilir). İktidar, ruhlara hitap ettiğinde dahi ideolojiyle çalışmadığı gibi, bedenlere yüklendiği anda da zorunlu olarak şiddet ve baskı aracılığıyla çalışmaz. Veya daha ziyade şiddet bir kuvvetin *herhangi bir şey*, nesne veya varlık üzerindeki etkisini ifade eder. Ancak iktidar ilişkisini, yani *kuvvetin kuvvetle ilişkisini*, "eylem üzerine eylem" ifade etmez.[8] Bir kuvvetler ilişkisi "başlatmak, körüklemek, biraraya getirmek..." türünde bir fonksiyondur. Disiplin toplumları durumunda, şöyle söylemek gerekir: dağıtmak, serileştirmek, bileştirmek, normalleştirmek. Bu liste belirli olmayıp her durumda değişir. İktidar, baskı kurmadan önce, "gerçeği üretir". Aynı şekilde, ideolojikleştirmeden, soyutlamadan veya maskelemeden önce doğruyu üretir.[9] *Bilme İstenci*, cinselliği ayrıcalıklı bir konumda değerlendirerek, şunu gösterecektir: Egemen sözcelere ve bilhassa kiliselerde, okullarda, hastanelerde kullanılan ve aynı anda hem seksin gerçekliğini hem de seksin içindeki hakikati arayan sözel prosedürlere değil de kelime ve cümlelere odaklanırsak dil içerisinde çalışan bir cinsel baskıya inanabiliriz; baskı ve ideoloji hiçbir şeyi açıklamadığı gibi, daima içinde çalıştıkları bir düzenek [*agencement*] veya "tertibat" [*dispositif*] varsayar ve sanıldığı gibi bunun tersi değildir söz konusu olan. Foucault baskı ve ideolojiyi hiçbir şekilde gözardı etmez ama, Nietzsche'nin daha önce gördüğü gibi, bunlar kuvvetlerin savaşını teşkil etmeyip yalnızca bu savaşın kaldırdığı tozdan ibarettir.

Hukuksallığın [*légalité*] postülası olarak Devlet iktidarı hukukta [*la loi*] ifade bulurdu. Bu haliyle hukuk kâh ham kuvvetlere empoze edilen bir barış durumu kâh daha güçlü tarafın kazandığı bir savaş

---

8 Bkz. Foucault'nun Dreyfus ve Rabinow'un *Michel Foucault, Un Parcours Philosophique* çalışmasına yazdığı sonsöz, Gallimard, s. 313.

9 *SP*, s. 196.

veya mücadelenin sonucu olarak kavranırdı (ama her iki durumda da hukuk bir savaşın zorla ya da gönüllü olarak sonlandırılmasıyla belirlenir ve hukukun dışlama yoluyla belirlediği illegalliğin karşısında konumlanır; ve bu noktada devrimcilerin bütün isteyebildiği de iktidarın ele geçirilmesi ve yeni bir Devlet aygıtının tesis edilmesinden geçen başka bir hukuksallıktan ibarettir). Foucault'nun kitabının en derin temalarından biri hukuk-illegallik arasındaki aşırı şişirilmiş bu karşıtlığın yerine incelikli bir *illegalizmler-yasalar* ilintisinin getirilmesidir. Hukuk daima biçimselleştirerek farklılaştırdığı illegalizmlerden oluşan bir kompozisyondur. Yasaların illegalliğe toptan karşıt olmayıp bazı yasaların açıkça diğer yasalardaki boşlukları kullanmanın yolunu teşkil ettiğini görmek için tüccar toplumların hukukuna [*le droit*] bakmak yeterlidir. Hukuk [*la loi*] illegalizmlerin bir yönetimidir: Bazılarına egemen sınıfın ayrıcalığı olarak izin verir, bunları mümkün kılar ya da icat eder; diğerlerini hükmedilen sınıflar için telafi mahiyetinde tolere eder veya hatta egemen sınıfın hizmetinde kullanır; ve nihayetinde bazılarını da tahakkümün hem nesnesi hem aracı olarak alıp yasaklar ve izole eder. 18. yüzyılda yasa değişikliklerinin temelinde illegalizmlerin yeni bir dağılımının bulunması bundandır: Sadece ihlallerin doğası değişmeye meylettiği, yani insanlardan ziyade giderek mülkiyete yoğunlaştığı için değil, aynı zamanda disiplinci iktidarlar bu ihlalleri illegalizmlerin yeni bir sınıflandırmasına ve yeni bir kontrolüne olanak veren "suçluluk" [*délinquance*] denen orijinal bir form tanımlayacak şekilde yeni bir biçimde kategorize ettikleri ve biçimselleştirdikleri içindir.[10] 89 devrimindeki birtakım popüler direniş hareketleri eski rejimin tesis ve tolere ettiği illegalizmlerin cumhuriyetçi iktidar için tahammül edilemez hale gelmesiyle açıklanabilir. Ancak batı cumhuriyetleri ve monarşilerinde ortak olan şey, kendilerine homojen bir hukuki temsiliyet vermek için, Yasayı iktidarın varsayılan prensibi statüsüne taşımış olmalarıdır: "Hukuki model" bütün stratejik haritayı kaplar

10 *SP*, s. 84, 278. 21 Şubat 1975 tarihli *Le Monde*'daki röportajından: "İllegalizm az çok kaçınılmaz olan bir kaza veya kusur değildir... Yasanın şu veya bu türden bir davranışı engellemek için değil, yasaların etrafından dolaşma yolları arasında ayrımlar koymak için yapıldığını söyleyebilirim."

hale gelir.[11] Bu illegalizmler grafiği ne var ki yasallık modeline göre işlemeye devam eder. Keza Foucault yasanın artık kazanılmış bir savaşın sonucu olmadığı gibi bir barış durumu da olmadığını gösterir: Savaşın ta kendisi ve bu savaşın etkin stratejisidir, aynen iktidarın egemen sınıfın edinimi olan bir mülkiyet değil, stratejisinin etkin pratiği olması gibi.

Burada adeta Marx'tan beri ilk kez yeni bir şey ortaya çıkmaktadır. Adeta bir Devlet yardakçılığı sonunda kırılmış gibidir. Foucault bazı mefhumları yeniden düşünmemiz gerektiğini söylemekle yetinmez, hatta bunu söylemez de, bunu doğrudan yapar ve böylece pratiğe yönelik yeni koordinatlar ortaya atar. Arka planda yerel taktikleri, genel stratejileriyle bir savaşın fokurtuları duyulmaktadır ama bunlar totalizasyonlarla değil, nöbetleşmeler, bağlamalar, yakınsamalar ve uzatmalarla vuku bulur. Soru elbette "Ne yapmalı?" sorusudur. İktidar aygıtı olarak Devlet'e verilen kavramsal ayrıcalık bir anlamda Devlet iktidarını ele geçirmek için hareket eden yönetici, merkezileştirici bir partinin pratik bir kavranışını beraberinde getirir; ancak tersinden de, aynı şekilde bu iktidar teorisiyle kendini temellendiren de partinin bu örgütsel kavranışıdır. Foucault'nun kitabında söz konusu olan başka bir teori, başka bir mücadele pratiği, başka bir stratejik örgütlenimdir.

Foucault'nun bundan önceki kitabı *Bilginin Arkeolojisi* idi. Peki *Gözetleme ve Cezalandırma* nasıl bir gelişimin eseridir? *Arkeoloji* yalnızca bir genel yöntem ya da düşünceler kitabı değil, önceki kitaplara yanıt veren yeni bir kıvrım, yeni bir yönelimdi. *Arkeoloji* iki tür pratik formasyon arasında bir ayrım öne sürüyordu; sözcelere karşılık gelen "söylemsel" olanlar ile ortamlara karşılık gelen "söylemsel olmayan"lar. Sözgelimi, 18. yüzyılın sonundaki klinik tıp söylemsel bir formasyondur fakat söylemsel bir formasyon olarak başka bir tür formasyona ihtiyaç duyan ve söylemsel olmayan ortamlar, "kurumlar, siyasi olaylar, ekonomik pratik ve süreçler" gerektiren kitleler ve

11 *VS*, s. 114-120, 135. Foucault "hukuk devleti" kültüne asla dahil olmamıştır ve ona göre yasalcı bir Devlet anlayışı baskıcı bir anlayıştan daha iyi değildir. Her ikisi de aynı iktidar kavramını paylaşır; birincisinde hukuk yalnızca arzulara dışsal bir reaksiyon olarak görünürken, diğerinde arzunun içsel bir koşulu olarak bulunur: *VS*, s. 109.

popülasyonlarla ilişki içerisindedir. Kuşkusuz, sözceler ortamları belirlediği gibi ortamlar da sözceler üretir. Ancak bu iki formasyon birbiri içine girmiş olsa da heterojen olarak kalır: Aralarında ne karşılıklılık ilişkisi ne bir izomorfizm ne doğrudan bir nedensellik ne de sembolizasyon söz konusudur.[12] O halde *Arkeoloji*'nin bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. *Arkeoloji* bu iki form arasında kati bir ayrım ortaya koyuyordu fakat, sözcelerin formunu tanımlamaya giriştiğinden, diğer formu negatif olarak "söylemsel olmayan" şeklinde belirtmekle yetiniyordu.

Gözetleme ve Cezalandırma ise yeni bir adım atar. Diyelim ki hapishane gibi bir "şey": Bu bir ortam formasyonu ("hapishane" ortamı) ve bir *içerik formudur* (içeriği mahkûmdur). Fakat bu şey ya da form kendisini belirtecek bir "kelime"ye veya gösterileni olacağı bir gösterene göndermede bulunmaz. İhlalleri, cezaları ve bunların öznelerini sözcelemenin yeni bir yolunu ifade eden suçluluk [*délinquance*] ve suçlu [*délinquant*] gibi bambaşka kelimelere ve kavramlara gönderir. Sözcelerin bu formasyonuna bir *ifade formu* diyebiliriz. Bu iki form istedikleri kadar aynı zamanda, yani 18. yüzyılda ortaya çıkmış olsunlar, bu onları daha az heterojen yapmaz. Ceza hukuku suç [*crimes*] ve cezanın (artık hükümranın intikamı veya kendini yeniden tesis etmesi bakımından değil) toplumun savunulması bakımından dile getirilmesini sağlayacak bir gelişimden geçer: ruha veya zihne hitap eden ve ihlal ile ceza (kanun) arasında fikir bazında ilişkiler oluşturan göstergeler. Hapishane bedenler üzerinde etki etmenin yeni bir yoludur ve ceza hukukundan tamamen farklı bir ufuktan evrilir: "Tüm disiplinlerin en konsantre ve katı figürü olan hapishane 18. ve 19. yüzyılların başlarında tanımlanan ceza sisteminde iç kaynaklı bir unsur teşkil etmez."[13] Mevzu ceza hukukunun suç konusunda söylenebilir olana ilişkin olmasıdır: İhlalleri sınıflandırıp tercüme eden, cezaları hesap eden bir dil rejimidir; bir sözceler ailesi, aynı zamanda da bir eşiktir. Hapishane görünür olana ilişkindir: Yalnızca suçu ve suçluyu gözler önüne sermeye kalkışmakla kalmaz, aynı zamanda kendisi de bizzat bir

12 *AS*, s. 212-213.

13 *SP*, II. kısım, 1. bölüm (ceza reformu hareketi ve bunun sözceleri) ve 2. bölüm (hapishanenin nasıl bu sistemin bir parçası olmayıp başka modellere gönderdiği).

görünürlük teşkil eder, taştan bir figür olmaktan önce bir ışık rejimidir ve kendini "Panoptizm" ile, yani gözetimcinin kendisi görünmeksizin her şeyi gördüğü, mahkûmların da kendileri görmeksizin her daim göründükleri, görsel bir düzenek ve ışıksal bir ortamla tanımlar (merkez kule ve çevresindeki hücreler).[14] Bir ışık rejimi ve bir dil rejimi ne aynı formu ne aynı formasyonu teşkil eder. Foucault'nun önceki kitaplarında bu iki formu neden çalıştığını daha iyi anlıyoruz: *Kliniğin Doğuşu*'nda görünür ve söylenebilir olan, *Deliliğin Tarihi*'nde genel olarak hastanede görüldüğü şekliyle delilik ve tıpta tanımlandığı şekliyle akılsızlık (17. yüzyılda insanlara hastanede bakılmazdı). *Arkeoloji*'nin o sıralarda gördüğü ama ancak negatif bir biçimde söylemsel olmayan ortamlar olarak işaret ettiği şey *Gözetleme ve Cezalandırma*'da Foucault'nun tüm çalışmalarından hiçbir zaman eksik olmamış o pozitif formunu kazanır: söylenebilir olanın formundan farklı olarak, görünür olanın formu. Sözgelimi, 19. yüzyılın başında kitleler ve popülasyonlar görünür hale gelir ve tıbbi sözcelerin yeni söylenebilirlikler kazanmasıyla (doku lezyonları ve anatomo-patolojik ilintiler...) aynı zamanda ışığa çıkar.[15]

Elbette bir içerik formu olarak hapishanenin kendi sözceleri ve regülasyonları vardır. Elbette bir ifade formu ve suçluluk sözceleri olarak ceza hukukunun kendi içerikleri vardır: bunlar kişilerden ziyade mülkiyete yönelik bir ihlal türü oluştursalar da.[16] Ve bu iki form sürekli birbirine temas eder, birbirinin içine sızar ve birbirinden parçalar koparır: Ceza hukuku hapishaneye göndermeye, mahkûm üretmeye devam ederken hapishane de suçluluğu yeniden üretmekten, bundan bir "nesne" oluşturmaktan ve ceza hukukunun başka türlü kavradığı amaçları (toplumun savunulması, mahkûmun dönüştürülmesi, cezada yapılan değişiklikler, bireyselleştirme) gerçekleştirmekten vazgeçmez.[17] Bu iki form karşılıklı olarak birbirlerini varsayar. Ancak aralarında ne ortak bir form ne uygunluk

14 *SP*, III, 3. bölüm ("Panoptikon" betimlemesi).

15 *AS*, s. 214.

16 *SP*, s. 77-80 (ihlallerin evrimi ve değişimi üzerine).

17 *SP*, IV, 1. ve 2. bölüm: hapishanenin suçluluk [*délinquance*] "üretmek" ve bir "nesne-suçluluk" oluşturmak için ceza sistemiyle ilinti içerisine girdiği ikinci bir aşama için (s. 282).

ne de karşılıklılık bulunur. *Gözetleme ve Cezalandırma, Arkeoloji*'nin Bilgiye ve bilgide sözcenin önceliğine bağlı kaldığı için gündeme getiremediği iki problemi işte bu noktada ortaya koyar. Bir yandan, genel olarak ve formların dışında sosyal alana içkin ortak bir sebep var mıdır? Diğer yandan da, iki formun düzenlenmesi ve uyarlanması, karşılıklı iç içe geçmelerinin değişkenliği her somut durumda nasıl garantilenir?

İki anlamda form diyoruz: Birincisi, maddeleri biçimlendirir veya organize eder; ikincisi, fonksiyonları biçimlendirir veya sonlandırır, bunlara amaçlar yükler. Sadece hapishane değil, hastane, okul, kışla ve atölye de biçimlenmiş maddelerdir. Cezalandırmak gibi, bakmak, eğitmek, yetiştirmek ve çalıştırmak da biçimselleşmiş fonksiyonlardır. Her ne kadar bu iki form birbirine indirgenemez olsa da aralarında bir tür karşılıklılık olduğu doğrudur (esasında 17. yüzyılda bakım hastanenin fonksiyonu değildir ve 18. yüzyılda ceza hukuku özünde hapishaneye göndermez). O halde bu karşılıklı uyumu nasıl açıklayacağız? Şöyle ki cisim buldukları formlardan soyutlama yaparak saf maddeler ve saf fonksiyonlar düşünebiliriz. Foucault Panoptizmi tanımlarken kimi zaman hapishaneyi karakterize eden optik veya ışıksal bir düzenek olarak somut bir biçimde belirler; kimi zaman da sadece genel olarak görünür maddeye (hapishaneye olduğu kadar atölye, kışla, okul ve hastaneye de) uygulanmakla kalmayıp aynı zamanda söylenebilir tüm fonksiyonları da kateden bir makine olarak soyut bir biçimde belirler. O halde Panoptizmin soyut formülü artık "görünmeksizin görmek" olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır.* Bu noktada söz konusu çokluğun kısıtlı bir uzayda ele alınması gerektiğini ve bir davranışı benimsetmenin söz konusu çokluğu uzayda yeniden dağıtarak, zamanda serimleyip serileştirerek ve uzay-zamanda da bileştirerek vs. yapıldığını vurgulamak gerekir.[18] Bu liste belirli değildir ama daima biçimlenmemiş, organize olmamış maddelere ve biçimselleşmemiş, sonlandırılmamış fonksiyonlara

18 Bu detaylar, *VS* daha sonra başka bir saf "madde-fonksiyon" çifti keşfedeceği için, daha da gereklidirler: Bu defa, bu herhangi çokluk açık bir uzayda sayıca çoktur ve fonksiyonu artık bir davranışı dayatmaktan ziyade "hayatı yönetmek"tir. *VS* bu iki çiftle s. 182-185'te yüzleşir; bu noktaya tekrar döneceğiz.

ilişkindir; bu iki değişken birbirine ayrılmaz şekilde bağlıdır. Bu yeni formel olmayan boyuta ne diyeceğiz? Foucault bir yerde bunun adını en net şekilde koyar: Bu bir "diyagram"dır, yani "bütün engellerden veya sürtünmeden soyutlanmış ve her türlü spesifik kullanımdan koparılması gereken bir işleyiş".[19] *Diyagram* artık sessel ya da görsel bir arşiv değil, bütün toplumsal alanı kateden bir kartografi, bir haritadır. Bu bir soyut makinedir. Formel olmayan fonksiyonlar ve maddelerle tanımlanan bu soyut makine, içerik ile ifade arasında ve söylemsel formasyon ile söylemsel olmayan formasyon arasında forma dayalı her türlü ayrımı yok sayar. Gösteren de konuşturan da kendisi olsa da, adeta dilsiz ve kör bir makinedir.

Eğer birçok diyagramatik fonksiyon ve hatta madde bulunuyorsa, bunun sebebi her diyagramın uzay-zamansal bir çokluk olmasıdır. Ama aynı zamanda da tarihte ne kadar çok sosyal alan varsa bir o kadar da diyagram bulunmasındandır. Foucault diyagram mefhumuna başvurduğu zaman, bunu iktidarın bütün alanı kontrol ettiği modern disiplin toplumlarımızla ilişkili olarak yapar: Bir model varsa, bu model hasta kenti kadraja alan ve kentin en ufak ayrıntısına kadar yayılan "veba" modelidir. Ancak eski hükümranlık toplumları göz önüne alındığında, onların da diyagrama sahip olduklarını görürüz, her ne kadar başka madde ve fonksiyonlara ilişkin olsalar da: Burada da bir *kuvvet* başka kuvvetler üzerinde uygulanır ama birleştirmek ve bileştirmekten ziyade çekip çıkarmak için; detayları yalıtmaktan ziyade kitleleri bölüştürmek için; kadraja almaktan ziyade sürgün etmek için ("cüzzam" modeli).[20] Bu, fabrikadan ziyade tiyatroya daha yakın olan başka bir diyagram, başka bir makinedir: başka kuvvet ilişkileri içerir. Hatta, bir toplumdan diğerine geçişler gibi ara diyagramlar oluşturulur: Disiplin fonksiyonunun "hükümranlığın monarşik ve törensel pratiği ile belirsiz disiplinin hiyerarşik ve sürekli pratiğinin birleşim noktasında"[21] hükümranlık fonksiyonuyla birleştiği Napolyon diyagramı

---

19 *SP*, s. 207 (Bu noktada Foucault Panoptikonun "mimari ve optik bir sistem"den ibaret görüldüğü sürece tanımının yetersiz kalacağını vurgular).

20 Bu iki türün karşılaştırması için *VS*, s. 178-179; cüzzam ve vebanın karşılaştırması için de *SP*, s. 197-201.

21 *SP*, s. 219.

böyledir. Bu durum bu diyagramın oldukça düzensiz ve akışkan olup sürekli olarak madde ve fonksiyonları mutasyonlar yaratacak şekilde harmanlamasından ileri gelir. Son olarak, her diyagram toplumlar arasıdır ve oluş halindedir. Asla önceden varolan dünyayı temsil etmek için işlemez, yeni bir tür gerçeklik, yeni bir hakikat modeli üretir. Ne tarihin öznesidir ne de tarihin üzerinde asılı bir şekilde durur. Önceki gerçeklikleri ve anlamları bozarak, onlarca oluşum veya yaratım noktası, beklenmedik birleşimler, umulmadık süremler oluşturarak tarihi yapar. Tarihi bir oluşla ikiler.

Her toplumun kendi diyagramı veya diyagramları vardır. İyice belirlenmiş seriler üzerinde çalışmaya özen gösteren Foucault hiçbir zaman ilkel denilen toplumlarla doğrudan ilgilenmemiştir. Ne var ki bunlar neredeyse gereğinden de iyi bir örnek teşkil edebilirlerdi. Zira bu toplumlar, politikasız ve tarihsiz olmak bir yana, hem bir akrabalık yapısından türetilemeyecek hem de hısım grupları arasındaki değiş tokuş ilişkilerine indirgenemeyecek bir ittifaklar ağıdır. İttifaklar küçük yerel gruplar arasından geçer, kuvvet ilişkileri oluşturur (armağan ve karşı-armağan) ve iktidarı yönlendirir. Diyagram burada ittifakların dikey yapıyı dikine kesen esnek ve çapraz bir ağ örmesi, her türlü kombinasyondan farklı olarak bir pratik, süreç veya strateji tanımlaması ve istikrarsız, kapalı bir değiş tokuş döngüsü yerine sürekli dengesizlik arzeden bir fiziksel sistem oluşturması itibariyle, yapıdan farkım ortaya koyar (Leach'in Lévi-Strauss'la polemiği veya Pierre Bourdieu'nün stratejiler sosyolojisi buradan ileri gelir). Buradan çıkarılması gereken sonuç Foucault'da iktidar kavrayışının hiç sözünü etmediği ilkel toplumlara özellikle uygun düştüğü değil, daha ziyade sözünü ettiği modern toplumların da kendi kuvvet ilişkilerini veya spesifik stratejilerini açığa vuran diyagramlar geliştirdiğidir. Esasında bu büyük kümeler, ilkel soylar veya modern kurumların bünyesinde daima bunlardan türemeyip tam tersine bunları oluşturan bu mikro-ilişkiler bulunur. Gabriel Tarde'ın bir mikro-sosyoloji kurarken yaptığı da buydu: Toplumsalı bireyle açıklamıyor, büyük kümeleri bir inanç veya arzu (kuanta) akımının yayılımı olarak "taklit" ve iki taklit akımının karşılaşması olarak "icat" gibi sonsuz küçük ilişkiler tayin ederek açıklıyordu. Banal bir şiddet kavrayışının ötesine geçmeleri itibariyle bunlar gerçek kuvvet ilişkileri teşkil ediyordu.

Diyagram nedir? Yukarıda analiz edilen özellikler uyarınca iktidarı oluşturan kuvvet ilişkilerinin açığa çıkmasıdır. "Panoptik tertibat basitçe bir iktidar mekanizması ile bir fonksiyon arasındaki bir menteşe veya değişim noktası değildir; iktidar ilişkilerini belli bir fonksiyon içerisinde ve belli bir fonksiyonu da bu iktidar ilişkileri aracılığıyla işletmenin bir yoludur."[22] Kuvvet veya iktidar ilişkilerinin mikrofizik, stratejik, çok noktalı, dağınık olduklarını; tekillikler belirleyip saf fonksiyonlar oluşturduklarını gördük. Diyagram veya soyut makine konumlandırılabilir olmayan temel ilişkilerle ilerleyen ve her an her noktadan ya da "daha ziyade bir noktadan diğerine her türlü ilişkiden"[23] geçen bir kuvvet ilişkileri haritası, bir yoğunluk veya yeğinlik haritasıdır. Kuşkusuz bunun aşkın bir Fikirle veya ideolojik bir üstyapıyla alakası yoktur; halihazırda cismiyle nitelenmiş ve biçimi ve kullanımıyla tanımlanmış bir ekonomik altyapıyla da hiçbir ilgisi yoktur. Yine de diyagram bütün sosyal alanı kateden, birleştirici olmayan içkin bir sebep olarak hareket eder: Soyut makine bunların ilişkilerini gerçekleştiren somut düzeneklerin sebebi gibidir. Ve bu kuvvet ilişkileri ürettikleri düzeneklerin "üzerinden değil" bizzat dokusunun içinden geçer.

İçkin sebep burada ne anlama gelir? Bu, kendisini etkisinde aktüelleştiren, entegre eden ve farklılaştıran bir sebeptir. Veya içkin sebep daha ziyade etkinin aktüelleştirdiği, entegre ettiği ve farklılaştırdığı sebeptir. Ayrıca sebep ile sonuç arasında, soyut makineyle somut düzenekler arasında bir ilinti veya karşılıklı bir varsayım söz konusudur (Foucault "tertibat" terimini daha ziyade bu somut düzenekler için kullanır). Etkiler bir şey aktüelleştiriyorsa bu durum, kuvvet veya iktidar ilişkilerinin kendi akışkan maddelerine ve dağınık fonksiyonlarına form verme kapasitesine sahip makroskopik bir bütüne girmemeleri itibariyle tamamıyla virtüel, potansiyel, istikrarsız, yitici ve moleküler olmalarından ve yalnızca etkileşim olanakları ve olasılıkları tanımlamalarından ileri gelir. Ancak aktüelleşme aynı şekilde bir entegrasyondur; başlangıçta yerel olup daha sonra globalleşmeye

22 *SP*, s. 208.

23 *VS*, s. 122 ("İktidar her yerdedir; bu her şeyi kuşattığından değil, her yerden geliyor olmasından kaynaklanır").

meyleden ve kuvvet ilişkilerini bir hizaya sokan, homojenleştiren veya özetleyen bir ilerlemeli entegrasyonlar bütünüdür: illegalizmlerin entegrasyonu olarak yasa. Okul, atölye, ordu vs.'nin somut düzenekleri nitelenmiş cisimler (çocuklar, çalışanlar, askerler) ve sonlandırılmış fonksiyonlar (eğitim, vs.) üzerinde evrensel Pazar formunda olmasa bile global bir entegrasyon öngören Devlet'e varıncaya değin birtakım entegrasyonlar gerçekleştirir.[24] En nihayetinde bu aktüelleşme ve entegrasyon bir farklılaşmadır: aktüelleşmekte olan sebep hükümran bir Birlik teşkil ettiğinden değil, aksine, diyagramatik çokluğun aktüelleşmesi ve kuvvetler diferansiyelinin entegrasyonu ancak ıraksayan patikalardan giderek, düalizmlerde dağılarak ve yokluğunda her şeyin aktüelleşmemiş bir sebebin dağınıklığında kalacağı farklılaşma çizgilerini takip ederek gerçekleşebileceğinden. Şeyler ancak ikilenme veya kopma yoluyla, kendilerini paylaştırdıkları ıraksayan formları yaratmak suretiyle aktüelleşebilir.[25] Sınıflar, yöneticiler-yönetilenler, kamusal-özel gibi büyük ikilikler de işte burada ortaya çıkar. Ancak, dahası, ifade formu ve içerik formu, söylemsel formlar ve söylemsel olmayan formlar, görünür olanın formu ve söylenebilir olanın formu şeklindeki *iki aktüelleşme biçiminin birbirinden ıraksadığı veya farklılaştığı nokta da budur.* İçkin sebep, maddelerinde olduğu gibi fonksiyonlarında da formları yok saydığından dolayıdır ki bir yanda görünür maddeleri oluşturacak, öbür yanda söylenebilir fonksiyonları biçimselleştirecek merkezî bir farklılaşma çizgisini takiben kendini aktüelleştirir. Görünür ve söylenebilir olan arasında bir açıklık ya da bir ayrıklık bulunur ama formların bu ayrıklık noktası formel olmayan diyagramın yutulduğu ve zorunlu olarak ıraksak, farklılaşmış ve birbirine indirgenemeyen iki farklı yönde cisimleştiği yeri ya da Foucault'nun deyimiyle "yersizliğini" [*non-lieu*] teşkil eder. Somut düzenekler böylece soyut makinenin nasıl çalışacağını belirleyen bir çatlakla ortaya çıkar.

---

24 İktidarı açıklamayan ama iktidarın yeniden yönlendirmek ve istikrar kazandırmakla yetindiği ilişkileri varsayan bu entegre edici faktörler ve bilhassa Devlet için bkz. *VS*, s. 122-124 ve Foucault'nun 30 Haziran 1984 tarihli *Libération*'daki metni.

25 "Farklılaşmanın dahili koşulları" olarak iktidar ilişkileri: *VS*, s. 124. Bir virtüelin aktüelleşmesinin daima bir farklılaşma olduğu fikrinin Bergson'da derinlemesine analiz edildiğini söyleyebiliriz.

Gözetleme ve Cezalandırma'nın ortaya koyduğu bu iki meselenin karşılığı budur. Bir taraftan formların ya da formasyonların ikiliği formel olmayan bir şekilde çalışan ortak ve içkin bir sebebi dışlamaz. Öbür taraftan her bir somut durumda veya tertibatta öngörülen ortak sebep iki formun unsurları veya segmentleri arasında gerçekleşen karışımları, yakalamaları ve tutulmaları durmadan ölçüp biçecektir, her ne kadar bunlar indirgenemez ve heteromorf olup böyle kalacak olsalar da. Her tertibatın görünür ve söylenebilir olanları karıştıran bir çorba olduğunu söylemek abartılı olmaz: Hapishane sistemi, programları ve mekanizmaları, "söylemleri ve mimarileri tek bir figürde birleştirir".[26] *Gözetleme ve Cezalandırma* Foucault'nun önceki kitaplarında yer alan görünürdeki düalizmi açıkça aştığı kitaptır (bu düalizm zaten bir çokluklar teorisine doğru kendi kendini aşma yolundaydı). Bilgi görünür ve söylenebilir olanın birbirine bağlanmasından ibaretse, iktidar bunun varsayılan sebebidir fakat, tersinden de, iktidar da yokluğunda eyleme geçemeyeceği o çatallanma ya da farklılaşma olarak bilgiyi gerektirir: "Kendisine karşılık gelen bir bilgi alanı olmayan bir iktidar ilişkisi bulunmadığı gibi aynı zamanda iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi ilişkisi de yoktur."[27] Bu, bilginin yalnızca kuvvet ilişkilerinin askıda kaldığı noktada ortaya çıktığını varsayan bir düşüncenin yanılgısını, ikiyüzlülüğünü gösterir. Hiçbir hakikat modeli yoktur ki bir tür iktidara gönderme yapmasın ve hiçbir bilgi veya hatta bilim yoktur ki uygulanmakta olan bir iktidarı fiilen ifade etmesin veya gerektirmesin. Her bilgi bir görünür olandan bir söylenebilir olana veya söylenebilir olandan görünür olana gider; ancak totalize edici bir ortak form, iki-teksesli [*bi-univoque*] uygunluk veya karşılıklılık yoktur. Söz konusu olan yalnızca çaprazlamasına hareket eden ve formların ikiliğinde kendi eyleminin ve kendi aktüelleşmesinin koşullarını bulan bir kuvvet ilişkisidir. Eğer formların karşılıklı adaptasyonu diye bir şey varsa, bu onların "karşılaşması"ndan (bunun zorlama olması koşuluyla) kaynaklanır; yani karşılaşma değildir bu karşılıklı adaptasyondan kaynaklanan: "Karşılaşma ancak tesis ettiği yeni zorunlulukla kendini

26 *SP*, s. 276.

27 *SP*, s. 32.

temellendirir." Hapishanenin görünürlüklerinin ve ceza hukukunun sözcelerinin karşılaşması da böyledir.

Foucault'nun, soyut ya da somut olsun, makine dediği şey nedir ("hapishane-makine"den söz edecektir ama aynı şekilde bir okul-makine, bir hastane-makineden... de söz edecektir)?[28] Somut makineler düzeneklerdir, iki formlu tertibatlardır; soyut makine ise formel olmayan diyagramdır. Kısacası, makineler teknik olmadan önce toplumsaldırlar. Veya daha ziyade maddi bir teknolojiden önce gelen bir insan teknolojisi vardır. Kuşkusuz maddi teknoloji etkilerini bütün bir toplumsal alanda geliştirir fakat bunun bizzat mümkün olabilmesi için araçların veya maddi makinelerin öncelikle bir diyagram tarafından seçilmiş ve düzenekler tarafından varsayılmış olması gerekir. Tarihçiler sık sık bu ihtiyacı hissetmiştir: Hoplitik denen silahlar falanj düzeneğinin bir parçasıdır; üzengi feodalite diyagramı tarafından seçilmiştir; kazma sopası, çapa ve saban çizgisel bir gelişim teşkil etmez, popülasyonun yoğunluğu ve nadas zamanına bağlı olarak değişkenlik gösteren kolektif makinelere gönderir.[29] Foucault bu anlamda tüfeğin bir araç olarak yalnızca "prensibi artık hareketli ya da hareketsiz bir kütle olmayıp bir bölünebilir ve birleştirilebilir segmentler geometrisi olan bir mekanizma"[30] içerisinde mevcut olduğunu gösterir. O halde teknoloji teknik olmadan önce toplumsaldır. "Yüksek fırınlar veya buhar makinesinin yamında, panoptizm pek ilgi çekmemiştir... Ama disiplin usullerini buhar makinesi gibi icatlarla karşılaştırmak haksızlık olacaktır... Bunlar çok daha azıdır ama bir yandan da çok daha fazlasıdır."[31] Kelimenin dar anlamıyla teknikler düzeneklerin içinde yer alıyorsa, bu durum bizzat düzeneklerin, teknikleriyle beraber, diyagram

28 Bkz. *SP*, s. 237.

29 Bu, Foucault'nun çağdaş tarihçilerle birleştiği noktalardan biridir: Kazma sopası vs. hakkında Braudel "araç sebep değil, sonuçtur" der (*Civilisation matérielle et capitalisme*, I, s. 128). Hoplitik silahlar hakkında Detienne "teknik, bir anlamda toplumsal ve zihinsel olana içseldir" der (bkz. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, s. 134).

30 *SP*, s. 165.

31 *SP*, s. 226.

tarafından seçilmesinden kaynaklanır: Sözgelimi, hapishanenin hükümranlık toplumlarında marjinal bir varlığı olabilir (*lettres de cachet*) ama yalnızca yeni bir diyagram, disiplin diyagramı onu "teknolojik eşiğin"[32] ötesine taşıdığında bir tertibat olarak varolabilir.

Soyut makine ve somut düzenekler adeta iki kutup oluşturur ve birinden diğerine duyumsanamaz bir şekilde geçilir. Düzenekler kâh birbirlerinden bölümlemelerle, sızdırmaz bariyerlerle ve formel süreksizliklerle kesin bir biçimde ayrılmış katı, kompakt segmentlerde dağılırlar (okul, ordu, atölye ve nihai olarak hapishane gibi. Askere gidince "Artık okulda değilsin" denir...). Kâh, aksine, kendilerine esnek ve dağınık bir mikro-segmenterlik tahsis eden soyut makinede birbirleriyle iletişim içerisindedirler ve böylelikle hepsi birbirine benzer; ve hapishane tek bir formsuz ve sürekli fonksiyonun değişkenleri gibi çalışan diğer düzeneklerin içinden geçer (okul, kışla ve atölye zaten hapishanelerdir...).[33] Bir kutuptan diğerine geçip duruyorsak, bu her düzeneğin soyut makineyi farklı derecelerde de olsa faaliyete geçirmesinden ileri gelir: Bunlar diyagramı gerçekleştirmek için gerekli katsayılara benzer ve derecesi ne kadar yüksekse söz konusu düzenek de diğerlerinde bütün toplumsal alana karşılık gelecek şekilde bir o kadar dağılır. Foucault'nun yöntemi burada azami bir esneklik kazanır. Zira katsayı öncelikle bir düzenekten diğerine değişiklik gösterir: Sözgelimi, askeri deniz hastanesi farklı devrelerin kesişiminde kurulur ve tüm yönlere doğru filtreler ve eşanjörler tutarak her türlü hareketliliği kontrol eder; bu da onu üst seviyede bir kavşak, diyagramın tümünü kapsayan bir tıbbi alan haline getirir.[34] Ama aynı zamanda katsayı da aynı bir düzenek içinde ve bir toplumsal alandan diğerine veya aynı toplumsal alan içerisinde farklılık gösterir. Sonuç olarak hapishanenin üç aşaması vardır: Hükümranlık toplumlarında ancak diğer ceza düzeneklerinin

---

32 Bkz. *SP*, s. 225.

33 Bu konuda temel bir metin olarak, *SP*, s. 306.

34 *SP*, s. 145-146 ("Tıbbi gözetim burada diğer kontrollerin oluşturduğu tüm bir seriden ayrı düşünülemez: asker kaçakları üzerinde askeri kontrol, metalar üzerinde mali kontrol, tedaviler, dağıtım miktarları, ortadan kaybolmalar, iyileşmeler, ölümler, simülasyonlar vs. üzerinde idari kontrol").

uzağında bulunur zira hükümranlık diyagramını yalnızca düşük bir derecede gerçekleştirir. Daha sonra, aksine, her yönde dağılmaya başlar ve sadece ceza hukukunun amaçlarını yüklenmekle kalmaz, diğer düzeneklere de yükleme yapar çünkü disiplin diyagramının gereklerini en üst düzeyde gerçekleştirir (ayrıca önceki rolünden ileri gelen "kötü şöhretinin" de üstesinden gelmiş olması gerekir). Ve son olarak disiplin toplumları evrilme süreçlerinde cezai amaçlarını gerçekleştirmenin ve diyagramı bütünüyle işletmenin başka yollarını bulurlarsa hapishanenin bu katsayıyı korumasına olanak verip vermeyecekleri kuşkuludur: Toplumsal alanı giderek daha çok meşgul edecek ve adeta hapishaneyi örnek konumundan uzaklaştırıp onu lokalize edilmiş, sınırlandırılmış ve ayrılmış bir düzenek konumuna geri itecek ceza reformu konusu da buradan çıkar.[35] Her şey sanki hapishane disiplin diyagramının gerçekleştirilme skalasında kartezyen dalgıç gibi inip çıkıyormuşçasına gerçekleşir. Diyagramın bir oluşu ve mutasyonları olduğu gibi, düzeneklerin de bir tarihi vardır.

Bu sadece Foucault'nun yönteminin karakteristik bir özelliği değildir, bunun aynı zamanda bütün düşüncesi açısından ciddi sonuçları vardır; çoğu zaman Foucault sanki her şeyden önce kapatılmanın düşünürü gibi ele alınmıştır (*Deliliğin Tarihi*'ndeki genel hastane, *Gözetleme ve Cezalandırma*'daki hapishane); ancak bu kesinlikle doğru değildir ve böylesi bir yanlış yorumlama bizi Foucault'nun global projesini anlamaktan alıkoyar. Sözgelimi, Paul Virilio modern toplumların probleminin, "polis"in probleminin kapatılmaya değil "karayollarına", hıza veya ivmeye, hızın kontrolüne ve hız hakimiyetine, açık alanlarda kurulmuş devreler ve bölümlere ilişkin olduğunu iddia ettiğinde Foucault'ya karşıt bir şey söylediğini zanneder. Oysa ki her iki yazarda da bulunan kale analizinde veya Foucault'daki deniz hastanesi analizinde görüldüğü gibi, Foucault'nun söylediği tam da budur. Bu yanlış anlama Virilio'nun durumunda çok da ciddi değildir çünkü kendi çalışmalarının gücü ve orijinalliği bağımsız düşünürler arasındaki karşılaşmaların daima kör bir alanda gerçekleştiğinin göstergesidir. Buna karşılık, o kadar parlak olmayan

35 Ceza reformu trendleri ile hapishanenin kullanışlı bir form olmaktan çıkmasının sebepleri için, bkz. *SP*, s. 312-313.

yazarlar bütün eleştiriyi hazır bulunduğu şekliyle olduğu gibi alıp Foucault'yu kapatılmaya takılıp kalmakla itham ettiklerinde ya da bu formu bu kadar iyi analiz ettiği için kendisini kutladıklarında bu durum çok daha vahim bir hal alır. Esasında kapatılma Foucault için daima her bir durumda son derece değişkenlik gösteren birincil bir fonksiyondan türetilen ikincil bir unsur olmuştur; ve 17. yüzyılda genel hastanenin veya akıl hastanesinin delileri kapatma biçimiyle 18. ve 19. yüzyıllarda hapishanenin suçluları kapatma biçimi arasında hiçbir benzerlik yoktur. Delilerin kapatılması bir "sürgün" şeklinde uygulanır ve model olarak cüzzamlıyı alır; suçluların kapatılması ise "kadraja alma" ile yürütülür ve model olarak vebalıyı alır.[36] Bu analiz Foucault'nun en güzel sayfalarından biridir. Ama işte tam da sürgün etme veya kadraja alma öncelikle salt kapatma tertibatları tarafından gerçekleştirilen, biçimselleştirilen ve örgütlenen dışarıdalık fonksiyonlarıdır. Katı (hücresel) segmenterlik olarak hapishane esnek ve hareketli bir fonksiyona, kontrollü bir trafiğe, aynı zamanda özgür ortamları da kateden ve hapishaneyi geride bırakmayı öğrenebilecek bütün bir şebekeye geri gönderir. Bu biraz Kafka'daki artık tutuklamaya veya mahkûmiyete hacet bırakmayan "sonsuz erteleme" gibidir. Maurice Blanchot'nun Foucault hakkında dediği gibi, kapatılma bir dışarıya gönderir ve kapatılmış olan da dışarısıdır.[37] Düzenekler dışarıda bırakarak veya dışarının "içine" kapatarak bir şeyleri kapatır ve bu fiziksel kapatma kadar psişik içeridelik [*l'intériorité*] için de geçerlidir. Foucault sıklıkla bir söylemselin formuna ve bir de söylemsel olmayanın formuna müracaat eder; ama bu formlar herhangi bir şeyi ne kapatır ne içselleştirir; bunlar bazen sözcelerin bazen de görünürlüklerin *dağılmalarını* sağlayan "dışarıdalık formları"dır. Bu genel olarak bir yöntem meselesidir: Görünürdeki bir dışarıdalıktan temel oluşturacak "çekirdek bir içerideliğe" gitmektense, kelimeleri ve şeyleri kurucu dışarıdalıklarına iade etmek üzere içeridelik yanılsamasını yaratmak gerekir.[38]

---

36 *SP*, s. 197-201 (ve *HF*, 1. bölüm).

37 Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, s. 292.

38 "Dışarıdalığın sistematik formu" ve tarihi için, bkz. *AS*, s. 158-161.

Hatta bağlaşık anlar ayırt etmek gerekecektir, en az üç tane olmak üzere. Öncelikle kuvvetlerin formsuz unsuru olarak *dışarısı* [*le dehors*]: Bu kuvvetler dışarıdan gelir, ilişkilerini karan, diyagramlarım çizen dışarıya bağlı kalır. Daha sonra kuvvet ilişkilerinin aktüelleştikleri somut düzeneklerin ortamı olarak *dış* [*l'extérieur*] gelir. Son olarak da aktüelleşme, düzenekleri paylaşan, farklılaşmış ve birbirinin dışında bulunan iki form arasındaki bir yarıkta, bir ayrıklıkta meydana geldiği için, *dışarıdalık formları* vardır (kapatılmalar ve içselleştirmeler bu formların yüzeyindeki geçici figürlerden başka bir şey değildir). Daha sonra bu bütünü "dışarı düşüncesi"nde sunulduğu şekliyle analiz etmeye çalışacağız. Ancak kuşkusuz bunlar şimdiden Foucault'da hiçbir şeyin gerçekten kapanmadığını açıklamak için yeterlidir. Formların tarihi yani arşiv, kuvvetlerin oluşu yani diyagram ile ikilenir. Zira kuvvetler "bir noktadan diğerine olan bütün ilişkilerde" belirir: Diyagram bir haritadır ve daha ziyade haritaların üst üste binmesidir. Ve, bir diyagramdan diğerine, yeni haritalar çizilir. Ayrıca birleştirdiği noktaların yanı sıra görece özgür veya bağımsız noktalar, yaratıcılık, mutasyon ve direnç noktaları barındırmayan diyagram yoktur; ve belki de bütünü anlamak için yola çıkmamız gereken nokta burasıdır. Diyagramların ardışıklığını veya süreksizliklerinin ötesinde birbirlerine nasıl yeniden bağlandıklarını ancak her çağın "mücadeleleri" ve bu mücadelelerin tarzı temelinde anlayabiliriz.[39] Zira her bir diyagram, Melville'in sözünü ettiği başı ve sonu olmayan, bütün direniş noktalarından geçen ve diyagramları daima en yeni olanı gözeterek yuvarlayan ve birbirine çarpıştıran okyanus çizgisi olarak *dışarı çizgisinin* büklümlenme şeklini teyit eder. 1968'in çizgisi ne kadar da tuhaf bir büklüm, binbir sapkınlık ortaya koymuştu! Yazmanın üçlü tanımı da buradan ileri gelir: Yazmak mücadele etmek, direnmektir; yazmak oluş içinde olmaktır; yazmak harita çizmektir, "ben bir kartografim..."[40]

---

39 *SP* "savaşın gümbürtüsü"nden söz ettiği yerde aniden kesilir ("kitabı burada kesiyorum...", s. 315). "Direniş noktaları" temasını irdeleyecek *VS* (s. 126-127) ve kuvvet diyagramlarıyla ilişkili olarak mücadele türlerini analiz edecek olan sonraki metinlerdir (bkz. Dreyfus ve Rabinow, s. 301-304).

40 17 Mart 1975 tarihli *Nouvelles littéraires*'deki röportajından.

TOPOLOJİ:
"BAŞKA TÜRLÜ DÜŞÜNMEK"

KATMANLAR VEYA TARİHSEL FORMASYONLAR: GÖRÜNÜR OLAN VE SÖYLENEBİLİR OLAN (BİLGİ)

Katmanlar tarihsel formasyonlardır, pozitiviteler veya ampiriklikler-dir. "Tortul tabakalar" olarak şeylerden ve kelimelerden, görmekten ve konuşmaktan, görünür ve söylenebilir olandan, görünürlük sahaları ve okunabilirlik alanlarından, içeriklerden ve ifadelerden meydana gelmiştir. Bu son terimleri Hjelmslev'den ödünç alıyoruz fakat bunları Foucault'ya bambaşka bir anlamda uygulamak için, zira artık içerik gösterilenle, ifade de gösterenle karışmamalıdır. Bunun yerine yeni ve daha incelikli bir ayrım söz konusudur. İçeriğin bir formu ve maddesi vardır: sözgelimi, hapishane ve hapishaneye kapatılmış olanlar, mahkûmlar (kim? neden? nasıl?).[1] İfadenin de bir formu ve maddesi vardır: sözgelimi, ceza hukuku ve sözcelerin nesnesi olması itibariyle "suçluluk" [*délinquance*]. Nasıl ki ceza hukuku bir ifade formu olarak bir söylenebilirlik alanı tanımlıyorsa (suçluluk sözceleri), hapishane de bir içerik formu olarak bir görünürlük yeri tanımlar ("panoptizm" yani her daim görülmeden her şeyin görülebildiği bir yer). Bu örnek bizi Foucault'nun *Gözetleme ve Cezalandırma*'da yaptığı son harika analize gönderir. Ama bu mesele zaten *Deliliğin Tarihi*'nde de vardı: Klasik çağda akıl hastanesi delilik için bir görünürlük yeri olarak ortaya çıkarken tıp da "akılsızlığa" ilişkin temel sözceler

1 "Hapishane-formu" ve bunun çağdaşı olan ifade formlarından (ceza hukuku gibi) farkları için, bkz. *SP*, s. 233.

formüle ediyordu. Foucault bu iki kitap arasında aynı dönemde yazdığı *Raymond Roussel* ve *Kliniğin Doğuşu*'nu yayımladı. Birincisi Roussel'in çalışmalarının nasıl ikiye ayrılabileceğini gösteriyordu: sıradışı makineleri takip eden görünürlük icatları ve olağandışı bir "süreci" takip eden sözce üretimleri. Diğer kitap ise bütünüyle farklı bir alanda klinik ve patolojik anatominin nasıl "görünür olan ve söylenebilir olan" arasında değişiklik gösteren dağılımlara yol açtığını gösteriyordu.

Bir "çağ" ne kendisini ifade eden sözceler ne de kendisini dolduran görünürlüklerden önce gelir. Bunlar iki temel yüzüdür: Bir yanda her katman, her tarihsel formasyon onu etkileyen görünür olan ve söylenebilir olanın bir yeniden dağılımını gerektirir; diğer yanda görünürlüğün kendisi tarz değiştirirken sözceler de rejim değiştirdiğinden yeniden dağılım da bir katmandan diğerine değişir. Sözgelimi, "klasik dönemde" akıl hastanesi delileri görmenin ve göstermenin Ortaçağ'da ve Rönesans'takinden çok farklı yeni bir biçimi olarak ortaya çıkar; tıp, ama aynı şekilde hukuk, yasal düzenlemeler, edebiyat vs. de yeni bir kavram olarak akılsızlığa ilişkin bir sözce rejimi keşfeder. 17. yüzyıl sözceleri deliliği akılsızlığın (çok kilit bir mefhum) son raddesi olarak ele aldıysa, akıl hastaneleri veya kapatılma deliliği, delileri serserilerle, yoksullarla, aylaklarla, her türlü yoksun addedilenlerle birleştiren bir bütün haline getirir: Burada söylemsel bir rejim olduğu kadar bir "aşikârlık", tarihsel bir algı veya duyarlık vardır.[2] Keza daha sonra, farklı koşullar altında, suçu [*crime*] görmenin ve göstermenin yeni biçimi hapishane, söylemenin yeni biçimi de suçluluk [*délinquance*] olacaktır. Söyleme şekli ve görme biçimi, söylemsellikler ve aşikârlıklar, her katman bu ikisinin bir kombinasyonudur ve bir katmandan diğerine, ikisi de tek tek ve bir kombinasyon olarak değişir. Foucault'nun Tarihten beklediği her çağda görünür olanların ve söylenebilir olanların davranışların, zihniyetlerin ve fikirlerin ötesine geçen (zira bunları olanaklı kılan) bu belirlenimidir. Ancak Foucault, kuşkusuz tarihçilerin yeni

2 17. yüzyılda, daha sonra kaybolan bir "toplumsal duyarlık" olarak genel hastanenin "aşikârlığı" için, bkz. *HF*, s. 66. Aynı şekilde "hapishanenin aşikârlığı için", *SP*, s. 234.

kavrayışlarıyla ilişkili olarak, yeni ve Tarihi yeniden sahneye koyan, layıkıyla felsefi bir sorgulama yöntemi keşfetmeyi başardığındandır ki Tarih Foucault'ya yanıt verir.

Bunun yöntembilimsel sonuçlarını çıkaracak ve katmanlandırmanın iki unsurunun genel teorisini sunacak olan *Bilginin Arkeolojisi*'dir: söylenebilir olan ve görünür olan, söylemsel formasyonlar ve söylemsel olmayan formasyonlar, ifade formları ve içerik formları. Ancak bu kitap sözceye radikal bir öncelik tanıyor gibidir. Görünürlük sahaları ancak negatif bir biçimde, sözceler alanının yalnızca tümleyicisi olan bir uzayda konumlandırılmış "söylemsel olmayan formasyonlar" olarak belirlenmiştir. Foucault söylemsel sözce ve söylemsel olmayan arasında söylemsel ilişkiler olduğunu söyler. Ancak hiçbir zaman söylemsel olmayanın bir sözceye indirgenebileceğini ve bunun bir kalıntı veya bir yanılsama olabileceğini söylemez. Öncelik meselesi temeldir: Öncelik sözcenindir, nedenini göreceğiz. Ancak öncelik asla indirgeme anlamına gelmemiştir. Foucault'nun bütün çalışmaları boyunca görünürlükler sözcelere indirgenemez olarak kalır, hatta sözcelerin eylemine ilişkin olarak bir tutku geliştirir gibi olmaları itibariyle bu durum bilhassa böyledir. *Kliniğin Doğuşu*'nun altbaşlığı "Bakışın Arkeolojisi"ydi. Foucault'nun, daha önceki kitaplarını hep düzelttiği gibi, bu altbaşlığı da reddettiğini söylemek yetmez, eğer bunun nedenlerini ve hangi noktalara ilişkin olduğunu sormazsak. Reddettiği nokta açıkça bu öncelik meselesine ilişkindir. Foucault önceki kitaplarının sözcelerin rejiminin görme ve algılama biçimleri üzerindeki önceliğinin yeterince altını çizmediğine gitgide daha çok inanır. Bu, Foucault'nun fenomenolojiye tepkisidir. Ama, Foucault için, sözcelerin önceliği görünür olanın tarihsel indirgenemezliğini asla engellemeyecektir, hatta tam tersi. Ancak görünürün onu egemen olanla, sözcenin hotonomisiyle [*héautonomie*][3] ilişkiye sokan kendi kuralları, bir otonomisi olduğu içindir ki öncelik sözceye aittir. Öncelik söylenebilir olana ait olduğu içindir ki görünür olan indirgenmeksizin belirlenmeye olanak veren kendi formunu onun karşısına koyar. Foucault'da görünürlük yerleri

3 Kant'ta hotonomi, otonomiden ve heteronomiden farklı olarak, usun nesne olarak doğayı değil, kendisini aldığı kendini yönetme durumudur. *(ç.n.)*

asla sözce alanınınkilerle aynı ritme, aynı tarihe, aynı forma sahip olmayacaktır ve sözcenin önceliği yalnızca bu şekilde, indirgenemez bir şey üzerinde uygulandığı ölçüde geçerli olacaktır. Görünürlükler teorisini unutursak Foucault'nun tarih anlayışını tahrif ettiğimiz gibi, aynı şekilde düşüncesini ve genel olarak düşünce kavrayışını da tahrif etmiş oluruz. Aynı şekilde Foucault'nun düşüncesini pek bir şey paylaşmadığı (Wittgenstein'dan görünür olan ve söylenebilir olan arasında orijinal bir ilişki çıkarabilirsek, belki Wittgenstein hariç) güncel analitik felsefenin bir varyasyonu haline getirmiş oluruz. Foucault daima gördükleri kadar duyduklarından veya okuduklarından da büyülenmiştir ve onun anladığı şekliyle arkeoloji (bilim tarihiyle başlayan) *görsel-işitsel* bir arşivdir. Foucault başkalarının sözcelerini söylemekten ve keşfetmekten bu denli büyük bir haz alıyorsa, bu, görmeye yönelik bir tutkusu da olduğu içindir: Onu her şeyden önce tanımlayan şey sestir, ama bununla birlikte gözlerdir de. Gözler, ses. Foucault, yeni bir sözce tarzıyla felsefeye yeni bir soluk getirirken aynı zamanda hep görülü [*voyant*] olmuştur; bu ikisi farklı patikalar izlemiş, çifte bir ritim yaratmıştır.

Katmanlaşmış olan, daha sonra ortaya çıkacak bir bilginin dolaylı nesnesi olmayıp bilgiyi doğrudan oluşturur: şeylerin dersi *ve* gramer dersi. Bundan dolayıdır ki katmanlar, tam da arkeoloji zorunlu olarak geçmişe göndermediğinden, arkeolojinin işidir. Şimdinin de bir arkeolojisi vardır. Geçmişte veya şimdide olsun, görünür olan söylenebilir olan gibidir: Bunlar bir fenomenolojinin değil, bir epistemolojinin nesnesidirler. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ne ilişkin olarak eleştireceği şey, fenomenologların yaptığı gibi ham bir yaşanmış deneyimi veya Bachelard'ın yaptığı gibi imgelemin sonsuz değerlerini hâlâ çağrıştırıyor olmasıdır. Ancak esasında bilgiden önce gelen hiçbir şey yoktur çünkü Foucault'nun yeni bir kavram haline getirdiği haliyle bilgi her katmana, her tarihsel formasyona özgü görünür olan ve söylenebilir olanlardan oluşan kombinasyonlarla tanımlanır. Bilgi pratik düzenektir, bir sözceler ve görünürlükler "tertibatı"dır. O halde bilginin ardında hiçbir şey yoktur (her ne kadar, göreceğimiz üzere, bilginin dışında kalan şeyler olsa da). Bu, bilginin söz konusu katman üzerinde onlarca tabaka, yarık ve yönelim oluşturan, son derece çeşitli "eşiklerle" ilişkili olarak varolduğu anlamına gelir. Bu anlamda, bir

"epistemolojizasyon eşiği"nden bahsetmek yeterli değildir çünkü bu eşik halihazırda bilime doğru yönelmiştir ve bir "bilimsellik" eşiğini geçip en nihayetinde bir "biçimselleşme eşiğine" varacak şekilde ilerlemektedir. Ama katman üzerinde farklı noktalara yönelmiş, başka eşikler de yok değildir: etikleşme, estetikleşme, siyasileşme vs. eşikleri.[4] Bilgi bilim değildir ve yakalandığı şu veya bu eşikten ayrı düşünülemez; algısal deneyimden dahi, imgelemin değerlerinden dahi, çağın fikirlerinden veya yaygın kanaatin verilerinden dahi ayrı düşünülemez. Bilgi farklı eşiklerde dağılan katmanın birliğidir; ki bu katman bizzat bu eşiklerin farklı yönelimler uyarınca yığılması olarak varolur; bilim de yalnızca bu yığınlardan biridir. Yalnızca bilgi için kurucu olan pratikler veya pozitiviteler vardır: söylemsel sözce pratikleri, söylemsel olmayan görünürlük pratikleri. Ama bu pratikler, daima değişen dağılımları katmanlar arasındaki tarihsel farkları teşkil eden arkeolojik eşikler uyarınca varolur. Foucault'nun pozitivizmi veya pragmatizmi böyledir; ve Foucault'nun bilim ve edebiyat, hayali olan ve bilimsel olan, bilinen ve yaşanan arasındaki bağlara ilişkin hiçbir sorunu olmamıştır çünkü bilgi kavrayışı tüm eşikleri tarihsel formasyon olarak katmanın değişkenleri haline getirerek içlerini doldurur ve bunları harekete geçirir.

Kuşkusuz, kelimeler ve şeyler bilginin iki kutbunu belirtmek için oldukça muğlak terimlerdir ve Foucault *Kelimeler ve Şeyler* başlığının ironik bir şekilde anlaşılması gerektiğini söyleyecektir. Arkeolojinin görevi öncelikle gösteren, kelime, cümle, önerme veya dilsel bir edim olsun, hiçbir dilbilimsel birimle karıştırılamayacak gerçek bir ifade formu keşfetmektir. Foucault bilhassa Gösterene odaklanır, "söylem gösterenin düzenine girmek suretiyle kendi gerçekliğinde kendini iptal eder".[5] Foucault'nun çok orijinal bir "sözce" kavramı dahilinde, farklı birimleri kateden ve göstergesel bir rejimdense müziğe daha yakın duran bir diyagonal çizen bir fonksiyon olarak ifade formunu nasıl keşfettiğini gördük. O halde sözceleri ortaya çıkarmak için kelimeleri, cümleleri veya önermeleri yarıp açmak gerekir, Raymond Roussel'in kendi "yöntemini" icat ederken yaptığı

4 *AS*, s. 236-255.

5 *OD*, s. 51.

gibi. Ancak benzer bir operasyon içerik formu için de gereklidir; nasıl ifade bir gösteren değilse, içerik de bir gösterilen değildir. Şeylerin durumu veya gönderge de değildir. Görünürlükler görsel veya daha genel olarak duyumsal unsurlarla, niteliklerle, şeylerle, nesnelerle, nesne bileşkeleriyle karıştırılmamalıdır. Foucault bu anlamda sözceninkinden daha az orijinal olmayan bir fonksiyon oluşturur. Şeyleri yarmak, kırmak gerekir. Görünürlükler nesne formları değildir, hatta ışık veya şeyle temas ettiğinde kendini açığa vuracak formlar da değildir; daha ziyade bizzat ışığın yarattığı ve şeylerin ve nesnelerin ancak bir şimşek, bir parıltı, bir ışıltı halinde varolmalarına olanak veren ışıksallık formlarıdır.[6] Foucault'nun Raymond Roussel'de ortaya koyduğu ve belki Manet'de de ortaya koymaya çalıştığı ikinci nokta budur. Ve eğer Foucault'nun sözce kavrayışı dilbilimden ziyade Webern'e yakın bir müzikal etkiden esinlenmiş gibi görünüyorsa, görünür olana ilişkin kavrayışı da, ışığı kendi formlarını ve hareketlerini yaratan bir form olarak gören Delaunay'ye yakın bir anlamda resimseldir. Delaunay'nin dediği gibi: Cézanne meyve tabağını kırmıştı ve bunun parçalarını kübistlerin yaptığı gibi yeniden yapıştırmaya çalışmamak gerekir. Kelimeleri, cümleleri ve önermeleri *açmak*, nitelikleri, şeyleri ve nesneleri *açmak:* Roussel'in yaklaşımında olduğu gibi, arkeolojinin iki görevi vardır. Kelimelerden ve dilden her katmana ve eşiklerine karşılık gelen sözceleri çekip çıkarmak gerekir ama aynı zamanda şeylerden ve görüşten de her katmana özgü görünürlükleri, "aşikârlıkları" çekip çıkarmak gerekir.

Peki neden bu zorunlu çekip çıkarmalar? Sözcelerden başlayalım: Hiçbir zaman saklı değillerdir ve fakat doğrudan okunabilir veya hatta söylenebilir de değillerdir. Sözcelerin genellikle saklı olduğu düşünülebilir çünkü başka kılıklarda, bir baskının veya hatta bastırmanın nesnesi olarak karşımıza çıkabilirler. Fakat bu düşünce, yanlış bir iktidar kavrayışı getirmenin yanı sıra, ancak kelimelerde, cümlelerde ve önermelerde kaldığımız sürece geçerlidir. Foucault'nun *Bilme İstenci*'nin başından itibaren cinsellik konusunda gösterdiği de budur: Viktoryen dönemde cinselliğin yalnızca cüretkâr ve lanetli ruhlar tarafından ifşa edilecek en temel sır olarak kurulması

6 *RR*, s. 140-141.

için bütün kelime dağarcığının yasaklanmış, cümlelerin metaforlaştırılmış, dilin saflaştırılmış olduğu düşünülebilir, ta ki Freud sahne alana kadar... Ancak durum kesinlikle böyle değildir ve bir katman veya tarihsel formasyon kendi koşullarını, rejimlerini, yerlerini, fırsatlarını, muhataplarını (psikanaliz bunlara kendininkileri de ekleyecektir) belirleyen cinsellik sözceleriyle hiçbir zaman bu denli dolup taşmamıştır. Cinsel söylemlerin bu artışını takip etmezsek, Kilise'nin Trent Konseyi'nden sonra oynadığı rolü yanlış anlarız. "Seks, artık isminin doğrudan söylenemeyeceği şekilde saflaştırılmaya çalışılan bir dilin örtüsü altında, kendisine ne herhangi bir muğlaklık tanımak ne de soluk aldırmak isteyen bir söylem tarafından kontrol altına alınmış, adeta avlanmıştır. Modern toplumlara özgü olan şey seksi gölgede kalmaya itmiş olmaları değil, onu bir sır haline getirerek kendilerini sürekli ondan bahsetmeye adamış olmalarıdır." Kısacası, sözce gizli kalır ama ancak çekilip çıkarılacağı koşulların seviyesine çıkmazsak; aksine, koşullarına vardığımızda sözce oracıktadır ve her şeyi söyler. Bu durum siyaset için de geçerlidir: Siyaset diplomaside, mevzuatta, yasal düzenlemelerde ve yönetimde hiçbir şeyi gizlemez, her ne kadar her sözce rejimi kelimeleri, cümleleri ve önermeleri birbirine bağlamak için belli bir yöntem varsaysa da. Ne kadar zor olursa olsun, tek ihtiyacımız olan okumayı bilmektir. Sır, yalnızca ifşa edilmek veya kendini ifşa etmek için vardır. Her çağ kendi cinselliğinin en ham unsurunu olduğu gibi, siyasetinin en sinik unsurunu da kusursuz bir biçimde dile getirir; öyle ki ihlal pek de matah bir şey sayılmaz. Her çağ sözceleri için geçerli kıldığı şartlar uyarınca söyleyebildiği her şeyi söyler. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nden itibaren delileri zincirlerinden kurtaran "filantropistin" söyleminin analizini delileri mahkûm ettikleri daha güçlü zincirleri gizlemeden yapmıştır.[7] Her çağda her şeyin söyleniyor olması belki de

---

7 Tuke ve Pinel'in delilerin "özgürleştirilmesi" hakkında söyledikleri için, bkz. *HF*, "Naissance de l'asile": Söz konusu olan delileri sürekli bir "bakışa" ve bir "yargıya" (görünürlük ve sözce) tabi kılmaktır. Aynı şey 18. yüzyılda cezaların "insanileştirilmesi" için de geçerlidir: *SP*, "La punition généralisée". Ve ölüm cezasının kaldırılması trendi için, *VS*, s. 181: Söz konusu olan cezayı artık genel olarak ölüme karar veren değil, yaşamı "yönetmek ve kontrol etmeyi" üstlenen bir İktidara uyarlamaktır.

Foucault'nun en önemli tarihsel prensibidir: Perdenin ardında görülecek hiçbir şey yoktur ama, ardında veya altında hiçbir şey olmadığından, her defasında perdeyi ya da zemini betimlemek çok daha önemlidir. Saklı sözceler olduğu fikrine itiraz etmek yalnızca rejimlere ve koşullara bağlı olarak değişen konuşmacılar ve muhataplar olduğunu söylemektir. Ancak konuşmacılar ve muhataplar sözcenin değişkenlerinden sadece ikisidir ve doğrudan bizzat sözceyi fonksiyon olarak tanımlayan koşullara bağlıdırlar. Kısacası, sözceler yalnızca kendilerini okunabilir ve söylenebilir yapan ve bir "sözcesel zemine" yegâne işlenimlerini teşkil eden koşullarla ilişki içerisinde okunabilir veya söylenebilir olurlar (biri görünen diğeri saklı olmak üzere iki işlenim olmadığını görmüştük). Bu yegâne işlenim, yani ifade formu, sözceden ve koşulundan, zeminden veya perdeden oluşmuştur. Bir sözceler tiyatrosu, söylenebilir olanların bir heykeli, "belgeler" değil "abideler", işte Foucault'nun zevki...

Sözcelerin ve söylemsel formasyonların en genel koşulu nedir? Foucault'nun yanıtı, herhangi bir sözceleme öznesini daha başından dışarıda bıraktığı için, bilhassa önemlidir. Özne bir değişkendir ya da daha ziyade sözceye ait bir değişkenler kümesidir. İlkel fonksiyondan veya sözcenin bizzat kendisinden türetilmiş bir fonksiyondur. *Bilginin Arkeolojisi* bu özne-fonksiyonu analiz eder: Özne sözcenin türüne, eşiğine göre büyük ölçüde değişkenlik gösteren bir yer veya pozisyon olup, "yazarın" kendisi de bazı durumlarda mümkün olan bu pozisyonlardan yalnızca biridir. Hatta aynı sözce için birden fazla pozisyon söz konusu olabilir. Öyle ki bunların ilki, olası özneler için pozisyonları dağıtan anonim bir mırıltı, bir KONUŞULUYOR'dur [*ON PARLE*]: "Söylemin durmak bilmeyen ve dağınık o muazzam fokurtusu." Foucault, içinde olmak istediği bu muazzam mırıltıdan birçok defa bahseder.[8] Foucault dile [*langue*] başlamanın üç biçimine karşı çıkar: şahısları kullanarak başlamak, bunlar yalnızca dilbilimsel şahıslar veya harekete geçiriciler şeklinde olsa da (dilbilimsel personoloji veya "konuşuyorum" [*je parle*]... Foucault bunun karşısına bir kişisizlik [*non-personne*] olarak önceden varolan üçüncü

8 Sözcenin öznesi için, *AS*, s. 121-126. Ve muazzam mırıltı için, bkz. *OD*'nin başı, *QA*'nın sonu.

şahsı koyar); içsel organizasyon veya dilin geri gönderdiği ilk yön şeklinde hareket eden bir gösteren kullanarak başlamak (dilbilimsel yapısalcılık veya "konuşuyor" [*ça parle*]... Foucault bunun karşısına önceden varolan verili bir belirli sözceler kümesi veya külliyatını koyar); kökensel bir deneyim fikriyle başlamak, onun hakkında konuşma olanağımızı kuracak ve görünür olanı söylenebilir olanın temeli kılacak olan dünyayla yapılan ilk suç ortaklığı (fenomenoloji veya "Dünya konuşuyor", adeta görünür şeyler dilimizin yalnızca alıp kullanmaya başlayacağı bir anlamı zaten mırıldanıyormuş gibi veya dil sırtını anlamlı bir sessizliğe dayıyormuş gibi... Foucault bunun karşısına görmek ve konuşmak arasında bir nitelik farkı koyar).[9]

Dil ya bütünüyle verilmemiştir ya da hiç verilmemiştir. O halde sözcenin koşulu nedir? Sözcenin koşulu "dil vardır", "dil varlığı" veya dil-varlıktır, yani dili veren ve dilin geri gönderdiği yönlerden hiçbiriyle karıştırılmaması gereken bu boyuttur. "Dilin belirtme, adlandırma, gösterme, ortaya çıkarma, anlamın veya hakikatin yeri olma gücünü göz ardı etmek ve buna karşılık dilin tekil ve sınırlı varlığını belirleyen (bir anda katılaşan, bir anda gösterenle gösterilenin oyununa yakalanan) o anın üzerinde durmak."[10] Peki ama Foucault'nun bu tezine somut bir anlam veren, fenomenolojik veya dilbilimsel olsun, genel bir yöne kaymasını engelleyen ve tekil ve sınırlı bir varlık ileri sürmesine olanak veren nedir? Foucault "dağılımsalcılığa" yakındır ve, *Arkeoloji*'nin yayımlanmasının ardından, ne kadar çeşitli olsalar da aynı çağa ait belirli ve sınırlı bir kelimeler ve metinler, cümleler ve önermeler külliyatından bunların sözcesel "düzenliliklerini" göstermek üzere yola çıkar daima. Bu noktadan itibaren koşulun kendisi tarihseldir, sözcenin *a priori*'si tarihseldir: O muazzam mırıltı, yani dil-varlık veya dilin "vardır"ı her tarihsel formasyonda değişir ve, anonim olsa da, bu onu daha az tekil yapmaz; şu veya bu tarzdan ayrılamayacak "enigmatik ve

9 Bu üç temanın ana hatları için, *OD*, s. 48-51.

10 *AS*, s. 145-148: Bu, "dil vardır" hakkındaki esas metin olup, buna *MC*'nin son bölümünün tamamı eklenecektir ("dilin varlığı" için, s. 316-318, 395-397; ve hatta s. 57-59).

kırılgan varlık" olarak kalır. Her çağın, kendi külliyatlarına bağlı olarak, dili bir birleştirme şekli vardır. Sözgelimi, klasik dönemde dil varlığı bütünüyle ortaya koyduğu temsilin sınırları içerisinde açığa çıkıyorsa, buna karşılık 19. yüzyıl itibariyle temsili işlevlerinin dışına sıçrar: Artık bu birleştiriciliği kaybedecek fakat bu birleştiriciliği bir başka yerde ve bir başka tarzda, yeni bir fonksiyon olarak edebiyatta yeniden keşfedecektir ("insan dil varlığının iki kipi arasındaki bir figür olmuştu"...).[11] O halde dilin tarihsel varlığı dili asla kurucu, kökensel veya basitçe dolayımlayıcı bir bilincin içerideliğinde birleştirmez; aksine, söz konusu külliyatın sözcelerinin belirmek üzere yayılıp dağıldıkları bir dışarıdalık formu oluşturur. Bu, dağıtıcı bir birliktir. "Pozitivitelerin *a priori*'si yalnızca bir zamansal dağılım sistemi değil, bizzat dönüşebilen bir bütündür."[12]

Sözce ve koşulu hakkında söylediğimiz her şeyi görünürlük için de söylememiz gerekir. Zira görünürlükler de her ne kadar gizli olmasalar da, anında görünür ve görünebilir değillerdir. Hatta nesnelerde, şeylerde veya duyumsanabilir nitelikler seviyesinde kaldığımız ve onları açan koşulun seviyesine kadar çıkmadığımız sürece görünmezdirler. Eğer şeyler daha sonra yeniden kapanırsa, görünürlükler de "aşikârlıklar"ın başka bir çağda yakalanamaz bir hale geleceği oranda bulanıklaşır ve flulaşır: Klasik çağda delilerin, serserilerin ve işsizlerin aynı yerde toplanması "bizim için yalnızca muğlak bir duyumsama, Klasik çağın insanı için kesinlikle apaçık bir algıydı". Ne var ki görünürlüğe ilişkin koşul öznenin görme şekli değildir: Gören özne, bizzat görünürlük içinde bir yer, görünürlükten türemiş bir fonksiyondur (klasik temsilde kralın yeri veya hapishane rejiminde herhangi bir gözlemcinin yeri de böyledir). O halde algıyı yönlendirecek hayali değerlere veya "algısal temalar" oluşturacak duyumsanabilir nitelik oyunlarına mı başvurmamız gerekecektir? Bu, görünür olanın koşulunu oluşturacak dinamik imge veya nitelik olurdu ve Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde kendini bazen Bachelard

11 *MC*, s. 313-318 (modern edebiyatın dili birleştirici işlevi için, *MC*, s. 59, 313; *VHI*, s. 28-29).

12 *AS*, s. 168.

gibi ifade eder.[13] Ancak hızla bir çözüme varır. Eğer sözgelimi farklı mimari örnekler görünürlükler veya görünürlük yerleri teşkil ediyorsa, bu onların yalnızca taştan figürler yani düzenekler ve nitelik kombinasyonları olmalarından değil, öncelikle aydınlığı ve karanlığı, opağı ve saydamı, görünürü ve görünmeyeni vs. dağıtan ışık formları olmalarındandır. *Kelimeler ve Şeyler*'in o meşhur sayfalarında Velázquez'in *Las Meninas* tablosu klasik temsil alanını açan ve burada görüneni ve görenleri, değiş tokuşları ve yansımaları, ancak tablonun dışarısı olarak çıkarsanabilen kralın yerine varıncaya değin dağıtan bir ışık rejimi olarak betimlenir (Foucault'nun Manet üzerine yazıp yok ettiği metninde aynanın başka bir kullanımıyla ve yansımaların başka bir dağılımıyla betimlediği de bambaşka bir ışık rejimi değil miydi?). *Gözetleme ve Cezalandırma* hapishane mimarisini, Panoptikonu yapıyı çevreleyen hücreleri aydınlığa bürüyen ve merkez kuleyi opak bırakan, görmeksizin görülen mahkûmları ve görünmeksizin her şeyi gören herhangi gözlemciyi dağıtan bir ışıksal form olarak betimler. Sözceler rejimlerden ayrı düşünülemeyeceği gibi, görünürlükler de makinelerden ayrı düşünülemez. Bu durum, her makinenin optik olmasından değil, daha ziyade bir şeyi gösteren ve aydınlığa, açığa çıkaran bir organlar ve fonksiyonlar düzeneği olmasından ("hapishane-makine" veya Roussel'in makineleri) ileri gelir. Daha *Raymond Roussel*'de dahi Foucault bunun genel formülünü sunuyordu: şeyleri açan ilk bir ışık ve görünürlükleri şimşekler ve ışıltılar olarak ortaya çıkaran "ikinci ışık".[14] Ve *Kliniğin Doğuşu*, her tarihsel tıbbi formasyonun bir ilk ışığı modüle etmesi ve hastalığa ilişkin bir görünürlük alanı oluşturması ölçüsünde "bakışın arkeolojisi" altbaşlığını alabilmişti; kâh tabakaları iki boyutta serimleyen klinik gibi, kâh göze derinliği acıya da bir hacmi iade eden üçüncü bir boyutu kullanarak bunları yeniden katlayan patalojik anatomi gibi semptomları parıldatarak (yaşayanın "otopsisi" olarak hastalık).

O halde, bir dil-varlık olduğu gibi, ışığın bir "vardır"ı, bir ışık varlığı veya bir ışık-varlık vardır. Bunların her biri bir formasyon

13 Bkz. bilhassa *HF*, "nitel bir dünyanın yarı-algısal, yarı-hayali yasaları"na değindiği "deliliğin figürleri" başlıklı bölüm.

14 *RR*, s. 140.

veya külliyat üzerine düşme şeklinden ayrı düşünülemeyeceği için, mutlak fakat yine de tarihseldir. Ve biri görünürlükleri görünür veya algılanabilir kılarken, diğeri de sözceleri söylenebilir, dile getirilebilir veya okunabilir kılar. Öyle ki görünürlükler ne gören bir öznenin edimleri, ne görsel bir duyunun verileridir (Foucault "bakışın arkeolojisi" altbaşlığını reddeder). Görünür olan, duyumsanabilir bir şeye veya niteliğe indirgenemediği gibi, ışık-varlık da fiziksel bir ortama indirgenemez: Foucault Newton'dan ziyade Goethe'ye yakındır. Işık-varlık kesinlikle bölünemez bir koşul, her defasında kendi de görünür olan kombinasyonları izlemek suretiyle görünürlükleri görüşe ve diğer duyulara açma gücüne münhasıran sahip olan bir *a priori*'dir: Sözgelimi, dokunulabilir olan görünür olanın diğer bir görünür olanı saklama biçimidir. Daha *Kliniğin Doğuşu*'nda dahi Foucault'nun keşfettiği, tüm algısal deneyimleri domine eden ve diğer algı alanlarını, işitmeyi ve dokunmayı celbetmeden görüşü de celbetmeyen bir "mutlak bakış", bir "virtüel görünürlük" veya "bakışın dışında bir görünürlük" idi.[15] Görünürlükler görüşle tanımlanmazlar, daha ziyade eylem ve tutku, etki ve tepki kompleksleri, ışığa çıkan çok-duyulu komplekslerdir. Magritte'in Foucault'ya bir mektubunda dediği gibi, gören ve görsel olarak betimlenebilen şey düşüncedir. Peki o halde Foucault'daki bu ilk ışığı Heidegger'in, Merleau-Ponty'nin *Lichtung*'una, kendini yalnızca ikincil olarak görüşe gönderen o bağımsız olana veya açıklığa mı yaklaştırmak gerekir? İki fark söz konusudur: Foucault'ya göre ışık-varlık şu veya bu kipten ayrı düşünülemez ve *a priori* de olsa, yine de fenomenolojikten ziyade tarihsel ve epistemolojiktir; yine, sözce olarak konuşma, dil-varlık ve bunun tarihsel kiplerinde bambaşka bir açıklık koşulu bulduğundan, ışık-varlık konuşmadan çok görüşe açıktır. Buradan çıkarılabilecek sonuç her tarihsel formasyonun, görünürlük için gerekli koşulları dahilinde görüp gösterebildiği her şeyi görüp gösterdiği ve sözcelere ilişkin koşulları dahilinde söyleyebileceği her şeyi söylediğidir. Hiçbir şey anında görünür veya anında okunur olmasa da asla sır diye bir şey yoktur. Ve her iki durumda da koşullar

15 *NC*, s. 167 (ve "Corvisart iyi çalışmayan bir kalp, Laënnec titreyen tiz bir ses duyduğunda, işitmelerini gizlice etkileyen ve bunun ötesinde ona hayat veren o bakışla gördükleri şey bir hipertrofi, bir boşalımdır").

bir bilincin ve bir öznenin içerdeliğinde biraraya gelmediği gibi, bir Aynı oluşturmazlar: Bunlar burada sözcelerin, şurada görünürlüklerin dağıldığı ve yayıldığı iki dışarıdalık formudur. Dil kelimeleri, cümleleri ve önermeleri "içerir" ama indirgenemez mesafeleri takiben yayılan sözceleri içermez. Sözceler eşiklerine, ailelerine göre dağılırlar. Bu, nesneleri içerip görünürlükleri içermeyen ışık için de aynı şekilde geçerlidir. Ayrıca, gördüğümüz gibi, Foucault'nun başlıbaşına kapatılma ortamlarıyla ilgilendiğini düşünmek yanlış olur: Hastane, hapishane öncelikle bir dışarıdalık formunda dağılmış ve dışsal bir fonksiyona, ayırma ve bölümleme vs. fonksiyonuna gönderen görünürlük yerleridir.

Bu bir zihniyetler veya davranışlar tarihi değildir. Konuşma ve görme veya daha ziyade, sözceler ve görünürlükler saf Unsurlardır, şu veya bu anda tüm fikirlerin formüle edilişinin ve davranışların sergilenişinin bağlı olduğu *a priori* koşullardır. Koşullara ilişkin bu araştırma Foucault'ya özgü bir neo-Kantçılık teşkil eder. Ne var ki Foucault'nun Kant'la arasında temel farklılıklar bulunur: Koşullar her olası deneyimin değil, gerçek deneyimin koşullarıdır (sözgelimi, sözceler belirli bir külliyat varsayar); koşullar evrensel bir öznenin değil, "nesne"nin ve tarihsel formasyonun tarafındadır (*a priori* olan bizzat tarihseldir); bütün koşullar dışarıdalık formlarıdır.[16] Eğer bir neo-Kantçılık söz konusuysa, bu görünürlüklerin kendi koşullarıyla birlikte bir Alıcılık, sözcelerin de kendi koşullarıyla birlikte bir Kendiliğindenlik oluşturmalarından ileri gelir. Dilin kendiliğindenliği ve ışığın alıcılığı. O halde alıcıyı edilginle, kendiliğinden olanı etkinle özdeşleştirmek yeterli değildir. Alıcı edilgin demek değildir, zira ışığın gösterdiklerinde tutku olduğu kadar eylem de vardır. Kendiliğinden olan etkin demek değil, daha ziyade bir Ötekinin alıcı form üzerinde uygulanan etkinliğidir. Düşünüyorum'un kendiliğindenliğinin, bu kendiliğindenliği kendilerine öteki olarak sunan alıcı varlıklar üzerinde uygulandığı Kant'ta da durum zaten böyleydi.[17] İşte Foucault'da anlama yetisinin kendiliğindenliğinin yani *Cogito*'nun

16 *MC*, s. 257; *AS*, s. 167 (ve "dışarıdalık formu" için, s. 158-161).

17 *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk edisyonunun "mahrem anlam paradoksu" dediği budur: *Critique de la Raison pure*, P.U.F., bilhassa s. 136.

yerine dilin kendiliğindenliği (dilin "vardır"ı) koyulurken, sezginin alıcılığı yerine ışığın alıcılığı (yeni bir uzay-zaman formu) koyulur. Bu andan itibaren sözcenin görünür olan üzerindeki önceliğini açıklamak kolaydır: *Bilginin Arkeolojisi* söylemsel formasyonlar olarak sözceler için *belirleyici* bir rol iddia etmiş olabilir. Ancak görünürlükler de sözceler kadar indirgenemezdir zira belirlenimin formuna indirgenmeyi reddeden bir *belirlenebilirlik* formuna gönderirler: Bu, Kant'ın Descartes'la keskin kopuş noktasını oluşturur: Belirlenimin formu (düşünüyorum) belirlenmemiş bir unsura (varım) değil, daha ziyade saf bir belirlenebilirlik formuna (uzay-zaman) dayanır. Mesele nitelik bakımından farklı iki formun veya iki tür koşulun karşılıklı adaptasyonu meselesidir. Foucault'da bulduğumuz da bu meselenin dönüştürülmüş bir versiyonudur: iki "vardır" arasındaki, ışık ve dil, belirlenebilir görünürlükler ve belirleyici sözceler arasındaki ilişki.

Foucault'nun temel tezlerinden biri başından beri şu olmuştur: İçerik formu ve ifade formu, görünür olan ve söylenebilir olan arasında (her ne kadar biri diğerinin içine geçmiş olsa da ve her katmanı veya her bilgiyi oluşturmak üzere sürekli birbirlerinin içine geçip dursalar da) bir nitelik farkı vardır. Foucault'nun Blanchot'yla karşılaştığı ilk nokta belki de burasıdır: "Konuşmak, görmek değildir." Ancak Blanchot belirleyici bir unsur olarak konuşmanın önceliği üstünde ısrar ederken, Foucault, ilk bakışta düşüneceğimizin aksine, görmenin spesifikliğini, yani belirlenebilir bir unsur olarak görünür olanın indirgenemezliğini ortaya koyar.[18] Bu ikisi arasında, bir karşılıklı varsayım ilişkisi ve sözcenin önceliği bulunmasına rağmen, izomorfizm veya uygunluk yoktur. Öncelikte ısrar eden *Bilginin Arkeolojisi* dahi şöyle diyecektir: Birinden diğerine bir nedensellik veya ikisi arasında bir sembolizasyon

18 Bkz. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, "konuşmak, görmek değildir". Bu Blanchot'nun tüm eserlerinde mevcut olan bir temaya ilişkin en belirleyici metindir. Ve kuşkusuz, bu metin "görmeye" veya görsel imgeye özel bir statü tanır (s. 42; aynı şekilde, *L'espace littéraire*, s. 266-277). Ama bu statü, bizzat Blanchot'nun dediği gibi, muğlak kalır zira görmenin konuşmak olmadığını ortaya koymaktan ziyade, konuşmanın görmek olmadığını belirtir. Böylece Blanchot bir anlamda Descartesçı kalır: Tesis ettiği ilişki (veya "ilişkisizlik"), belirlenim ve saf belirlenmemiş unsur arasındadır. Foucault ise daha ziyade Kantçıdır: Onun tesis ettiği ilişki veya ilişkisizlik, iki form, yani belirlenim ile belirlenebilirlik formları arasındadır.

yoktur ve eğer sözcenin bir nesnesi varsa, bu sözceye özgü olan ve görünür nesneyle izomorfik olmayan söylemsel nesnedir. Elbette her zaman izomorfizmin *hayalini kurabiliriz;* kâh klinik "görünür olan ve söylenebilir olan", semptom ve gösterge, gösteri ve konuşma arasında yapısal bir özdeşlik kurduğunda olduğu gibi bir epistemolojik hayal formunda, kâh bir "kaligram" metne ve resme, dilbilimsel olana ve plastik olana, sözceye ve imgeye aynı formu verdiğinde olduğu gibi bir estetik hayal formunda.[19] Foucault, Magritte hakkındaki yazısında, metni figürden, piponun resmini "bu bir pipodur" sözcesinden ayıran "küçük ince, renksiz ve nötr kuşağın" sürekli yeniden doğduğunu gösterir; öyle ki varsayılan ortak form olarak ne resim ne sözce ne bu bir pipo olduğundan, sözce "bu bir pipo değildir" noktasına varır: "Pipo resmi ve onu adlandıracak metin ne siyah kanvas üzerinde ne de onun dışında buluşacak bir yer bulabilir"; bu bir "ilişkisizlik"tir.[20] Belki de bu Foucault'nun tarih çalışmalarında zaten başlatmış olduğu bir sürecin mizahi versiyonudur. Zira *Deliliğin Tarihi* şunu zaten gösteriyordu: Delilik için, içerik formu veya görünürlük mekânı olarak genel hastanenin kökeni kesinlikle tıpta değil, poliste yatıyordu; ve ifade formu, "akılsızlık" sözcelerinin üreticisi olarak tıp, söylemsel rejimini, teşhislerini ve tedavilerini hastane dışında konuşlandırmıştı. Foucault yorumunda Maurice Blanchot şöyle diyecektir: akılsızlık *ve* deliliğin arasındaki bir fark, bir çarpışma. *Gözetleme ve Cezalandırma* buna yakın bir temayı ele alıp derinleştirir: Suçun [*crime*] görünürlüğü olarak hapishane ifade formu olan ceza hukukundan türetilmez; hukuki olmayıp "disipliner" olan bütünüyle farklı bir ufuktan gelir; ceza hukuku ise "suçluluk" [*délinquance*] sözcelerini hapishaneden bağımsız olarak üretir, adeta hep, belirli bir biçimde bu bir hapishane *değildir* demeye itiliyormuş gibi... Bu iki form arkeolojik anlamda *Gestaltung* bakımından aynı formasyona, aynı kökene veya soybilime sahip değildir. Ne var ki bu iki form yine de buluşur, ama bir el çabukluğuyla yeniden dağıtılırlar: Adeta hapishane ceza hukukundaki suçlunun [*délinquant penal*] yerine başka bir karakter koyar ve bu

19 Kliniği kateden izomorfizm "hayali" için, *NC*, s. 108-117; kaligram için, *CNP*, s. 19-25.

20 *CNP*, s. 47, Foucault burada Blanchot'nun "ilişkisizlik" terimini ödünç alır.

değişimin sonucu olarak, hukuk mahkûmlar üretip yeniden üretirken, hapishane de suçluluğu [*délinquance*] üretir veya yeniden üretir.[21] Bu ikisi arasında belirli bir katmanda ve belirli bir eşikte ittifaklar kurulur ve bozulur, kesişmeler ve ayrılıklar meydana gelir. Blanchot için olduğu gibi Foucault için de ilişkisizliğin yine de bir ilişki olduğunu, hatta daha da derin bir ilişki olduğunu nasıl açıklarız?

Esasında "hakikat oyunları" veya daha ziyade doğrunun prosedürlerinin söz konusu olduğu söylenebilir. Hakikat onu oluşturan bir prosedürden ayrı düşünülemez (*Gözetleme ve Cezalandırma* Ortaçağ'm sonunda doğa bilimlerinin modeli olarak "engizisyon soruşturması" ile 18. yüzyıl sonunda beşeri bilimlerin modeli olarak "disipliner inceleme"yi kıyaslayacaktır). Fakat bir prosedürü oluşturan nedir? Belki de büyük oranda bir süreçten ve bir yöntemden oluşur, yani bir pragmatizmdir. Süreç görmenin sürecidir ve bilgiye bir dizi soru yöneltir: Şu veya bu katmanda, şu veya bu eşikte görülen nedir? Sormamız gereken yalnızca hangi nesnelerden yola çıktığımız, hangi nitelikleri izlediğimiz, hangi durumlarda konumlandığımız (duyumsanabilir külliyat) değil, bu nesneler, bu nitelikler ve şeylerden görünürlükleri nasıl çekip çıkarabileceğimizdir; bu görünürlüklerin nasıl ve hangi ışıkta ışıldayıp parıldadığı ve bu ışığın katman üzerinde nasıl toplandığıdır. Ve yine, bu görünürlüklerin değişken özne-pozisyonları nelerdir? Bunları kim işgal eder ve görür? Ama bir de, bir katmandan diğerine farklılık gösterdikleri kadar bir olağandışı yazardan diğerine de farklılık gösteren dil yöntemleri [*procédé*] vardır (sözgelimi Roussel'in "yöntemi" ve Brisset'nin yöntemi).[22] Kelimeler, cümleler ve önermelerin külliyatı nedir? Bunlardan onları kateden "sözceleri" nasıl çekip çıkarırız? Bu sözceler farklı aileleri ve eşikleri takiben dilin [*langage*] hangi birleştiricilik rejimi altında

---

21 *SP*'deki bazı bölümler suçluluğu [*délinquance*] hapishanenin tarafına koyar. Ama esasında iki tür suçluluk vardır: sözcelere gönderen "illegalizm-suçluluk" ve hapishaneye gönderen "nesne-suçluluk". Önemli olan *SP*'nin 18. yüzyılda ceza hukukunun evrimiyle hapishanenin ortaya çıkışı arasındaki heterojenliğe işaret etmesidir, tıpkı *HF*'nin 17. yüzyılda akıl hastanesinin ortaya çıkışıyla tıbbın durumu arasında radikal bir heterojenliğe işaret etmesi gibi.

22 Bkz. *GL*, XVI: Roussel, Brisset ve Wolfson'un üç "yöntemi"nin karşılaştırması.

dağılır? Ve konuşan kimdir, yani değişkenleri oluşturan ve bu yerleri dolduran sözce özneleri hangileridir? Kısacası, sözcesel yöntemler ve makinesel süreçler vardır. Burada her defasında hakikat meselesini oluşturan onlarca soru bulunur. *Hazzın Kullanımı* doğrunun kendini bilgiye yalnızca bir dizi "problematizasyon" yoluyla sunduğunu ve bu problematizasyonların yalnızca "pratikler", görme ve konuşma pratikleri temelinde oluşturulduğunu gösterdiğinde bütün önceki kitapların sonucunu çıkarmaktadır.[23] Bu pratikler, süreç ve yöntem, doğrunun prosedürlerini, "hakikatin tarihini" teşkil eder. Ancak doğrunun bu iki yarısının, tam da hakikat problemi bu ikisi arasındaki karşılıklılığı veya uygunluğu dışarıda bıraktığı anda, problematik olarak, bir ilişkiye girmesi gerekir. Çok kısa bir örnek vermek gerekirse, psikiyatriyi ele alalım: Akıl hastanesinde gördüğümüz kişiyle deli dediğimiz kişi aynı kişi midir? Sözgelimi, Başkan Schreber'in paranoyak deliliğini "görmek" ve onu akıl hastanesine koymak kolaydır ama akabinde onu oradan çıkarmak gerekir çünkü deliliğini sonradan "söylemek" daha güçtür. Bunun aksine, bir monomaniğin durumunda ise deliliğini söylemek kolaydır ama bunu vaktinde görmek ve onu gerektiğinde kapatmak çok güçtür.[24] Orada olmaması gereken birçok kişi akıl hastanesinde bulunurken, akıl hastanesinde bulunması gereken birçok kişi de orada değildir: 19. yüzyıl psikiyatrisi teksesli ve kesin bir delilik kavramı oluşturmaktan ziyade onu "problematize eden" bu gözlem üzerine kurulmuştur.

Doğru ne bir uygunluk veya ortak bir formla ne de iki form arasındaki bir karşılıklılık ile tanımlanır. Konuşma ve görme, görünür olan ve söylenebilir olan arasında bir ayrıklık [*disjonction*] vardır: "Gördüğümüz asla söylediğimizde yatmaz", ve bunun tersi de doğrudur. Birleşme [*conjonction*] iki sebepten ötürü imkânsızdır: Sözcenin kendine karşılık gelen nesnesi vardır ve mantıkta olduğu gibi bir durum veya görünür bir nesne belirten bir önerme değildir; ama fenomenolojide olduğu gibi, görünür olan sessiz bir anlam, dilde gerçekleştirilecek güce ilişkin bir gösterilen de değildir. Arşiv,

---

23 *UP*, s. 17.

24 Bkz. *MPR:* 19. yüzyılın psikiyatrisi için temel bir problem teşkil eden kriminal monomani vakası.

yani işitsel-görsel olan, ayrıksaldır [*disjonctif*]. Ayrıca görme-konuşma ayrıklığına ilişkin en eksiksiz örneklere sinemada rastlanır. Straub'larda, Syberberg'de, Marguerite Duras'ta bir yanda sesler artık yeri olmayan bir "tarih" gibidir; öbür yanda, görünür olansa artık tarihi olmayan boşalmış bir yer gibidir.[25] Marguerite Duras'ın *India Song*'unda sesler asla gösterilmeyecek olan eski zamanlara ait bir baloyu çağrıştırır veya canlandırırken, görsel imge görünür bir bağlantı [*jonction*] oluşturacak herhangi bir flash-back veya bir ses bağlantısı oluşturacak bir dış ses kullanmaksızın, sessiz olarak, başka bir baloyu gösterir; ve aslında daha önce *La Femme du Gange* kendini iki filmin birlikteliği gibi sunuyordu, "imajın filmi ve seslerin filmi"; bunların arasındaki yegâne "bağlayıcı faktör" aynı zamanda hem bir menteşe hem de yarık gibi çalışan bir boşluktu. Bu ikisi arasında sürekli irrasyonel bir kesik vardır. Ve fakat bunlar öylesine imajların üzerine gelen öylesine sesler değildir. Elbette görünür olandan sözceye veya sözceden görünür olana gidecek zincirleme bir hareket yoktur. Ancak bu irrasyonel kesik veya yarık üzerinden sürekli bir yeniden zincirlenim vardır. İşte bu anlamdadır ki görünür olan ile sözce bir katman oluştururlar ama daima merkezî bir arkeolojik çatlak tarafından katedilen ve oluşturulan bir katman (Straub). Şeylerde ve kelimelerde kaldığımız sürece gördüklerimizi konuştuğumuzu ve konuştuklarımızı gördüğümüzü ve bu ikisinin birbirine bağlı olduğunu zannederiz: Bu, ampirik bir pratik düzeyinde kalmamız demektir. Ancak, kelimeleri ve şeyleri açar açmaz, sözceleri ve görünürlükleri keşfeder keşfetmez, konuşma ve görme "*a priori*" olan daha yüksek düzeyde bir pratiğe taşınır; öyle ki her biri kendini

25 Bkz. Ishaghpour'un bilhassa Marguerite Duras hakkındaki yorumları, *D'une image à l'autre*, Médiations. Ve Blanchot'nun "Détruire dit-elle" analizi, *L'amitié*, Gallimard. Foucault, René Allio'nun *MPR* hakkındaki filmine çok ilgi duymuştu çünkü Pierre Rivière'in hareketleriyle yazmış olduğu metin arasındaki ilişkiye dair bir problem vardı (bkz. Foucault'nun söyledikleri: "Metin jesti aktarmaz ama birinden diğerine bütün bir ilişkiler ağı vardır", s. 266); o halde filmin bu problemle karşılaşması ve onu kendine göre çözmesi gerekiyordu. Ve aslında Allio dış sesle yetinmeyip *görünen* ve *söylenen*, görsel imge ve ses imgesi arasındaki kaymaları ve ayrıklıkları duyumsanabilir kılmaya yönelik birçok araç kullanır (ilk plandan itibaren terkedilmiş bir yerlerde bir ağaç görülürken bir duruşmadan gelen sesler ve konuşmalar duyulur).

diğerinden ayıran kendi limitine, yani yalnızca görülebilen bir görünür unsura ve yalnızca konuşulabilir olan bir söylenebilir unsura ulaşır. Ama yine de her birini ayıran bu kendi limiti, aynı zamanda birini diğeriyle ilişkilendiren ve, biri kör konuşma diğeri dilsiz görme olmak üzere, asimetrik iki yüzü bulunan ortak limittir. Foucault'nun çağdaş sinemaya çok özel bir yakınlığı vardır.

Peki öyleyse ilişkisizlik nasıl bir ilişkidir? Foucault'nun şu iki söylediği arasında bir çelişki var mıdır: Bir yandan "insan istediği kadar gördüklerini söylesin, görülen şey asla söylenende yatmaz ve söylemekte olduklarını istediği kadar imajlar, metaforlar, karşılaştırmalarla göstermeye çalışsın, bunların kendilerini ortaya koydukları yer gözlerin alanı değil, sentaks dizilimlerinin belirlediği yerdir"; öbür taraftan, "figür ve metin arasında bütün bir karşılıklı geçişler serisi veya daha ziyade birinden diğerine başlatılan saldırılar, karşı hedefe atılan oklar, çökertmeye ve yok etmeye yönelik ataklar, mızrak darbeleri, yaralar ve savaş... olduğunu kabul etmemiz gerekir", "kelimelerin orta yerine düşen imajlar, resimleri yaran sözel şimşekler...", "söylemin şeylerin formunda yaptığı kesikler", ve tersi.[26] Bu iki pasaj katiyen birbiriyle çelişmez. Birincisi görme ve konuşma, görünebilir ve söylenebilir olan arasında izomorfizm veya homoloji olmadığını ve bunlara ortak bir formun bulunmadığını söyler. İkincisi ise bu iki formun savaşta olduğu gibi birbirine akın ettiğini söyler. Bu savaş imajı tam da izomorfi olmadığını gösterir. Zira bu iki heterojen form bir koşul ve bir koşullanan, ışık ve görünürlükler, dil [*langage*] ve sözceler barındırır; ne var ki koşul koşullananı "içermez", daha ziyade ona bir yayılım alanı sunarken kendini de bir dışarıdalık formu olarak ortaya koyar. Dolayısıyla Magritte'in iki piposunun arası gibi, sözcelerin kaydığı yer görünür olanla onun koşulunun arasıdır. Görünürlüklerin sızdıkları yer, görünüre dair bir şey ortaya çıkarmaksızın kelimeleri açmayan (aynı zamanda da sözceye dair bir şey ortaya çıkarmaksızın şeyleri açmayan) Roussel'de olduğu gibi, sözce ve onun koşulunun arasıdır. Daha önce görünürlük formu olarak "hapishane"nin nasıl suçluluğu [*délinquance*] yeniden üreten

26 *MC*, s. 25; *CNP*, s. 30, 48, 50. *CNP* iki tür metin sunar ve bunların maksimum potansiyelini ortaya koyar.

ikinci dereceden sözceler oluşturduğunu göstermeye çalışmıştık, bu cezai sözcelerin hapishaneyi pekiştiren ikinci dereceden görünür unsurlar oluşturduğu anlamına gelse bile. Üstelik doğrudan birbirini iki savaşçı gibi kavrayan, zorlayan veya yakalayan ve her defasında "hakikati" kuran, sözceler ve görünürlüklerdir. Foucault'nun şu formülü de buradan ileri gelir: "Aynı bir hareket içerisinde konuşmak ve göstermek..., muazzam bir kesişim."[27] *Aynı anda* görmek ve konuşmak, her ne kadar bunlar aynı şey olmasa da ve her ne kadar gördüklerimizden konuşmasak ve konuştuğumuz şeyleri görmesek de. Ama bu ikisi katmanı oluşturur ve bir katmandan diğerine aynı anda dönüşürler (aynı kurallar uyarınca olmasa da).

Bununla beraber, bu ilk yanıt (mücadele, kavrama, savaş, karşılıklı sızma) henüz yeterli değildir. Bu, sözcenin önceliğini göz önünde bulundurmaz. Sözce, ona belirleyici bir form veren koşulunun (*dil* [*langage*]) kendiliğindenliği gereği öncelik sahibidir. Görünür olan ise, kendi koşulunun (ışık) alıcılığı gereği, yalnızca belirlenebilir olanın formuna sahiptir. Bu yüzden belirlenimin daima sözceden geldiğini varsayabiliriz, her ne kadar bu iki form nitelik olarak birbirinden farklı olsa da. Bundan dolayıdır ki Foucault Roussel'in çalışmalarında yeni bir unsuru gözler önüne serer: Söz konusu olan yalnızca sözcelere varmak için şeyleri açmak veya görünürlükleri ortaya koymak için kelimeleri açmak değil, sözceleri, görünür olan üzerinde sonsuz bir belirlenim oluşturacak şekilde, kendiliğindenlikleri gereği filizlendirmek ve çoğaltmaktır.[28] Kısacası, iki form arasındaki ilişki problemine dair ikinci yanıt işte şudur: Yalnızca sözceler belirleyici ve göstericidirler, her ne kadar söylediklerinden başka bir şey gösterseler de. *Bilginin Arkeolojisi*'nde görünür olanın artık adeta yalnızca negatif olarak, söylemsel olmayan şeklinde belirlenmesi ve söylemsel olanın

27 *RR*, s. 147.

28 Bundan dolayıdır ki Foucault Roussel'de en nihayetinde üç tür çalışma bulunduğunu ortaya koyar: yalnızca görünürlüklerin sözceleri yakaladığı veya kışkırttığı mekanik çalışmaları (sözgelimi, *La Vue*), sözcelerin görünürlükleri kışkırttığı yöntemsel çalışmaları (sözgelimi, *Impressions d'Afrique*) ama ayrıca sözcenin parantezlerin parantezlerinde çoğaldığı ve görünür olanın belirlenimini sonsuza dek kovaladığı sonsuz çalışması (*Nouvelles impressions d'Afrique*). Bkz. *RR*, 7. bölüm.

söylemsel olmayanla çok daha fazla söylemsel ilişkisi olması da bizi o kadar şaşırtmayacaktır. Görünür olan ve söylenebilir olan arasında şu noktaların hepsini aynı anda korumalıyız: iki formun heterojenliği, aralarındaki nitelik farkı veya birbirlerine birebir karşılık gelmemeleri; ikisi arasındaki karşılıklı varsayım, karşılıklı kavrama ve yakalamalar; birinin diğeri üzerindeki açıkça belirlenmiş önceliği.

Bununla beraber, bu ikinci yanıt da yeterli değildir. Belirlenim sonsuzsa, nasıl olur da belirlenebilir olan belirlenimden farklı bir forma sahip olmak suretiyle bütünüyle tüketilemez değildir? Sözceler onu sonsuzca belirlese de nasıl olur da görünür olan ebediyen belirlenebilir bir şey olarak kayıp gitmez? Nesnenin kaçması nasıl engellenir? Roussel'in çalışmalarının başarısızlık anlamında değil de bütünüyle denizcilik anlamında en nihayetinde karaya oturduğu nokta da bu değil midir? "Burada dil [*langage*] göstereceklerini saklayarak, bakışa sunmak üzere yola çıktığı şeyleri bakıştan kaçırarak, şeyleri delice takip ederken kaybolduğu ve şeylerin erişim dışı kaldığı görünmez bir boşluğa doğru başdöndürücü bir hızla akarak kendi içerisinde bir döngüye kapılır."[29] Kant da benzer bir macera yaşamıştı: Anlama yetisinin kendiliğindenliği belirlenimini sezginin alıcılığı üzerinde, sezgi belirlenebilir olan kendi formunu belirlenim formuna zıtlaştırmaksızın, uygulamıyordu. Bu yüzden Kant'ın bu iki formun ötesinde, özünde "enigmatik" olan ve bu ikisinin karşılıklı adaptasyonunu Hakikat olarak teslim etme kapasitesine sahip, üçüncü bir an ileri sürmesi gerekmiştir. Bu, imgelemin *şemasıydı*. Foucault'da "enigmatik" kelimesi Kant'taki gizeme karşılık gelir, her ne kadar tamamıyla farklı bir bütün içerisinde ve farklı dağılımlar altında olsa da. Ancak Foucault'da da belirlenebilir olan ve belirlenimin, görünür olan ve söylenebilir olanın, ışığın alıcılığının ve dilin kendiliğindenliğinin karşılıklı adaptasyonunu sağlayacak ve bu iki formun ötesinde veya berisinde işleyecek üçüncü bir ana ihtiyaç vardır. İşte bu anlamdadır ki Foucault, kavramanın rakiplerin "tehdit ve kelimeleri değiş tokuş ettikleri" bir *mesafe* gerektirdiğini ve karşılaşma yerinin de rakiplerin aynı uzaya ve aynı forma ait olmadıklarını teyit eden bir "yersizlik"

29 *RR*, s. 172.

gerektirdiğini söyler.[30] Aynı şekilde, Paul Klee'yi analiz ederken de, Foucault görünür figürlerle yazı göstergelerinin biraraya geldiklerini *ama bunu kendi formlarınınkinden farklı bir boyutta* yaptıklarını söyler.[31] İşte bu şekilde katmandan ve bunun iki formundan başka bir boyuta, hem bu iki formun katmansal kompozisyonunu hem de birinin diğeri üzerindeki önceliğini göz önünde bulunduracak, formel olmayan üçüncü bir boyuta sıçramamız gerekir. Peki bu yeni boyut, yeni eksen nedir?

30 *NGH*, s. 156.

31 *CNP*, s. 40-42.

STRATEJİLER VEYA KATMANLAŞMAMIŞ OLAN: DIŞARININ DÜŞÜNCESİ (İKTİDAR)

Nedir İktidar? Foucault'nun tanımı çok basit gibi görünür; iktidar bir kuvvetler ilişkisidir veya daha ziyade, her kuvvet ilişkisi bir "iktidar ilişkisi"dir. Öncelikle iktidarın bir form, sözgelimi Devlet-formu olmadığını ve iktidar ilişkisinin bilgide olduğu gibi iki form arasında yatmadığını anlamalıyız. İkinci olarak, kuvvet asla tekil değildir ve özünde başka kuvvetlerle ilişki içerisinde bulunur; öyle ki her kuvvet zaten ilişki, yani iktidardır: Kuvvetin kuvvetten başka öznesi veya nesnesi yoktur. Bu, doğal hak mefhumuna bir dönüş değildir çünkü hakkın kendisi bir ifade formu, Doğa ise bir görünürlük formudur; *ve şiddet kuvvetin bir eşlikçisi veya sonucu olup, asla kurucusu değildir.* Foucault, kuvvet ilişkisinin şiddeti çok özel bir şekilde aştığını ve şiddet tarafından tanımlanmasının mümkün olmadığını düşünen Nietzsche'ye (ve Marx'a) daha yakındır. Mesele şu ki şiddet, formunu yok edip değiştireceği belirli bedenler, nesneler veya varlıklar üzerinde etki ederken, kuvvetin diğer kuvvetlerden başka nesnesi ve ilişkiden başka varlığı yoktur: Kuvvet "eylem üzerindeki, olası veya aktüel, gelecek veya güncel eylemler üzerindeki eylem"dir, "mümkün eylemler üzerindeki bir eylemler kümesidir". O halde bir kuvvet veya iktidar ilişkisi ifade eden, eylemler üzerindeki eylemleri oluşturan değişkenlerden ibaret, zorunlu olarak ucu açık bir

liste oluşturulabilir: kışkırtmak, uyarmak, saptırmak, kolaylaştırmak veya güçleştirmek, genişletmek veya sınırlandırmak, daha az veya daha çok muhtemel kılmak...[1] İktidarın kategorileri bunlardır. *Gözetleme ve Cezalandırma* bu anlamda kuvvet ilişkilerinin 18. yüzyıl boyunca kazandığı değerlerin daha detaylı bir listesini oluşturmuştu: *mekânda dağılım* (kapatma, bölümleme, düzenleme, dizme vs. eylemleriyle somutlaşan), *zamanda düzenleme* (zamanı parselleme, eylemi programlama, jesti unsurlarına ayırma...), *mekân-zamanda kompozisyon* ("etkisi kendini oluşturan temel kuvvetlerin toplamından daha fazla olması gereken üretken bir kuvvet oluşturmanın" çeşitli yolları vs.). Bundan dolayıdır ki Foucault'nun iktidara ilişkin en büyük tezleri yukarıda görüldüğü üzere üç başlık altında gelişir: İktidar esasen baskıcı değildir (zira "kışkırtır, uyarır, üretir"); sahip olunmadan önce pratik edilir (zira ancak belirlenebilir bir formda, yani sınıf formunda, ve belirlenmiş bir formda, yani Devlet formunda iktidara sahip olunabilir); hükmedenlerden olduğu kadar hükmedilenlerden de geçer (zira ilişki içerisindeki her kuvvetten geçer). Derin bir Nietzschecilik.

"İktidar nedir? ve nereden gelir?" diye sorulmaz; şöyle sorulmalıdır: İktidar nasıl pratik edilir? İktidar pratiği bir duygulam olarak belirir zira bizzat kuvvet (ilişki içerisinde olduğu) diğer kuvvetleri etkileme kudretiyle ve diğer kuvvetler tarafından etkilenme kudretiyle tanımlanır. Kışkırtma, uyarma, üretme (veya benzer listelerden alınacak tüm terimler) etkin duygulamları oluşturur ve kışkırtılma, uyarılma ve üretmeye sevk edilmiş olma, "faydalı" bir etkiye sahip olma da tepkisel duygulamları teşkil eder. Bu ikinci grup basitçe ilk grubun "ters tepmesi" veya "edilgin yüzü" değil, bu ikisi arasındaki "indirgenemez karşılaşma"dır, bilhassa etkilenen kuvvetin belli bir direniş kapasitesine sahip olduğu düşünülürse.[2] Aynı zamanda, her kuvvetin (başkalarını) etkileme ve (başkaları tarafından) etkilenme kudreti vardır, öyle ki her kuvvet iktidar ilişkileri gerektirir; her kuvvet alanı bu ilişkilere ve onların varyasyonlarına göre kuvvetleri

---

1 "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique* içinde, Gallimard, s. 313.

2 *VS*, s. 126-127.

dağıtır. Kendiliğindenlik ve alıcılık artık yeni bir anlam kazanır: etkileme, etkilenme.

Etkilenme kudreti kuvvetin bir *maddesi* ve etkileme kuvveti de kuvvetin bir *fonksiyonu* gibidir. Ancak bu saf bir fonksiyondur, cisimleştiği somut formlardan, hizmet ettiği amaçlardan ve kullandığı araçlardan bağımsız olarak kavranan biçimselleşmemiş bir fonksiyondur; eylemin fiziği, soyut eylemin fiziğidir. Ve söz konusu olan, içine gireceği biçimlenmiş maddeler, nitelenmiş varlıklar veya nesnelerden bağımsız bir biçimlenmemiş, saf maddedir: Birincil veya çıplak maddenin bir fiziğidir. O halde iktidar kategorileri "herhangi" bir şey olarak düşünülen eylemlere ve bunun herhangi araçlarına özgü belirlenimlerdir. *Gözetleme ve Cezalandırma* Panoptikonu bu şekilde, herhangi bir bireyler çokluğuna, bu çokluğun sayıca az ve mekânın da sınırlı ve dar olması koşuluyla, herhangi bir görev veya davranış dayatmanın saf fonksiyonu olarak tanımlar. Ne fonksiyona amaç ve araçlar (eğitme, bakma, cezalandırma, ürettirme) sağlayan formlar ne de fonksiyonun üzerinde etkide bulunduğu biçimlenmiş maddeler ("mahkûmlar, hastalar, öğrenciler, deliler, işçiler, askerler"...) göz önünde bulundurulacaktır. Ve esasında 18. yüzyılın sonunda Panoptikon bütün bu formları kateder ve bütün bu maddelere uygulanır: Bu sebeple saf bir disipliner fonksiyon olarak bir iktidar kategorisi teşkil eder. Foucault buna *diyagram* adını verecektir: "belirli herhangi bir kullanımdan" olduğu gibi belirli herhangi bir maddeden de ayrılması gereken bir fonksiyon.[3] *Bilgi İstenci* ise aynı anda ortaya çıkan bir diğer fonksiyonu irdeleyecektir: yaşamı herhangi bir çoklukta yönetme ve kontrol etme, bu çokluğun (popülasyon) büyük ve mekânın da geniş veya açık olması koşuluyla. "Bir şeyi muhtemel kılmak" anlamını işte burada, iktidar kategorileri arasında kazanır; olasılık yöntemleri de burada devreye girer. Kısacası, modern toplumlardaki iki saf fonksiyon "anatomo-politika" ve "biyo-politika" iken, iki çıplak madde de herhangi bir bedene, herhangi bir popülasyona ait olacaktır.[4] Bu yüzden diyagramı birbirine

---

3 *SP*, s. 207 (ve s. 229: "Hapishanenin fabrikaya, okula, kışlaya, hastaneye benzemesi ve tüm bunların da hapishaneye benzemesinde şaşılacak ne var?").

4 *VS*, s. 183-188.

zincirlenen farklı şekillerde tanımlayabiliriz: Bir formasyona özgü kuvvet ilişkilerinin sunumudur; etkileme kudretleri ile etkilenme kudretlerinin dağılımıdır; biçimselleşmemiş saf fonksiyonlar ile biçimlenmemiş saf maddenin karışımıdır.

İktidarı oluşturan kuvvet ilişkileriyle Bilgiyi oluşturan form ilişkileri arasında bilginin iki formu veya formel unsurları arasındaki farka benzer bir fark görülmüyor mu? İktidar ve bilgi arasında nitelik farkı veya heterojenlik vardır; ancak aynı zamanda karşılıklı bir varsayma ve yakalama da bulunur; ve son olarak da birinin diğeri üzerinde önceliği söz konusudur. İktidar formlardan değil, yalnızca kuvvetlerden geçtiği için, öncelikle bir nitelik farkı vardır. Bilgi, iki büyük formel koşul olan görme ve konuşmaya, ışık ve dile göre segment segment bölünen biçimlenmiş maddelere (tözler) ve biçimselleşmiş fonksiyonlara dairdir: O halde katmanlaşmış, arşivlenmiş olup görece katı bir segmenterlik gösterir. İktidar ise, aksine, diyagramatiktir: Katmanlaşmamış madde ve fonksiyonları harekete geçirir ve son derece esnek bir segmenterlikle ilerler. Esasında formlardan değil, her defasında bir kuvvetin, bir kuvvetin diğer kuvvetlere nazaran etki veya tepkisinin, yani "her daim yerel ve istikrarsız olan bir kapasite" olarak bir duygulamın uygulanmasını ifade eden tekil *noktalardan* geçer. Buradan da diyagramın dördüncü bir tanımına varırız: Tekilliklerin bir yayılımı veya dağılımıdır. Aynı anda yerel, istikrarsız ve dağınık olan iktidar ilişkileri merkezî bir noktadan veya tek bir hükümranlık odağından çıkmaz, her an bir kuvvetler alanında "bir noktadan diğerine" giderek, bükülmeler, tersine yatırmalar, geri dönüşler, anaforlar, yön değişimleri, direnişler gösterir. Bundan dolayıdır ki şu veya bu anda "lokalize" edilemezler. Katmanlaşmamış olanın pratiği olarak bir strateji oluştururlar ve bu "anonim stratejiler" görünür ve söylenebilir olanın bütün istikrarlı formlarından kaçtıkları için neredeyse sağır ve dilsizdirler.[5] Diyagramlar arşivlerden ayrıldığı gibi, stratejiler de katmanlaşmalardan ayrılır. Stratejik veya katmanlaşmamış bir ortamı tanımlayan şey,

5 Bu noktalar ve stratejiler ile bunların istikrarsızlığı hususunda temel bir tartışma için *VS*, s. 122-127; ve direnişler konusunda Foucault açıkça matematikteki tekil noktalara ait bir dil kullanır, "düğümler, odaklar...".

iktidar ilişkilerinin istikrarsızlığıdır. Ayrıca iktidar ilişkileri *bilinir* değildir. Burada da Foucault bir anlamda, salt pratik belirlenimin hiçbir teorik veya bilgiye [*connaissance*] ait belirlenime indirgenemez olduğu Kant'a benzer. Foucault'da her şeyin pratik olduğu doğrudur; fakat iktidarın pratiği hiçbir bilgi pratiğine indirgenemez olarak kalır. Foucault, bu nitelik farkını korumak için, iktidarın bir "mikrofiziğe" gönderdiğini söyleyecektir. Ancak "mikro"yu görünür veya söylenebilir formların basitçe bir minyatürizasyonu olarak değil, başka bir alan, yeni bir ilişki türü, bilgiye indirgenemez olan bir düşünce boyutu olarak anlamak gerekir. Dolayısıyla "mikro", hareketli ve lokalize edilemeyen bağlantılar demektir.[6]

Foucault'nun pragmatizmini değerlendiren François Châtelet şöyle der: "Pratik olarak iktidar, düzenleme olarak bilgi."[7] Bilginin katmanlaşmış ilişkilerinin incelenmesi *Arkeoloji*'de doruğa ulaşmıştı. Stratejik iktidar ilişkilerinin incelenmesi *Gözetleme ve Cezalandırma*'yla başlar ve paradoksal bir biçimde *Bilgi İstenci*'nde doruk noktasına ulaşır. Zira iktidar ve bilgi arasındaki nitelik farkı karşılıklı bir varsaymayı ve yakalamayı, karşılıklı bir içkinliği engellemez. İnsana ait bilimler bunları olanaklı kılan ve epistemolojik bir eşiği aşma ve belli bir bilgi [*connaissance*] oluşturma kapasitesine az çok sahip bilgileri çağıran iktidar ilişkilerinden ayrı düşünülemez: Sözgelimi, bir "scientia sexualis" için bir tövbekâr-papaz, inanan-yönetici ilişkisi; veya psikoloji için disiplin ilişkileri gereklidir. Söz konusu olan, bu bilimlerin hapishaneden geldiğini değil, bu bilimlerin

---

6 "İktidarın mikrofiziğine" ilişkin olarak, *SP*, s. 140. Mikronun indirgenemezliğine ilişkin olarak, *VS*, s. 132. Bu noktada Foucault'nun düşüncesini Pierre Bourdieu'nün "stratejiler" sosyolojisiyle karşılaştırmamız gerekir: Bu hangi anlamda bir mikro-sosyoloji teşkil eder? Belki de ayrıca bu ikisini Tarde'ın mikro-sosyolojisiyle ilişkilendirmek gerekir. Tarde'ın mikro-sosyolojisinin nesnesi dağınık, sonsuzca küçük ilişkilerdi; büyük kümeler veya büyük insanlara değil, küçük insanların küçük fikirlerine dairdi: bir memurun parafi, yeni bir yerel adet, dilbilimsel bir sapma, yaygınlaşan görsel bir değişiklik. Bu, Foucault'nun "külliyat" dediği şeyle bağlantılıdır. "Ufak icatlar"ın rolüne ilişkin olarak Tarde'a çok yakın bir metin için, *SP*, s. 222.

7 François Châtelet ve Evelyne Pisier, *Les conceptions politiques du XX^e siècle*, P.U.F., s. 1085.

bizzat hapishanenin dayandığı kuvvetler diyagramını varsaydığını söylemektir. Tersinden ele alacak olursak, kuvvet ilişkileri, bilgileri oluşturan biçimlenmiş veya katmanlaşmış ilişkilerde gerçekleşmeseydi, geçişli, istikrarsız, yitici, neredeyse virtüel, her halükârda bilinmez olarak kalırlardı. Doğa bilgisi bile, ve bilhassa bir bilimsellik eşiğinin aşılması, insanlar arasındaki kuvvet ilişkilerine gönderir ve bu ilişkiler şu şekilde aktüelleşir: Bilgi [*connaissance*] asla bir iktidar diyagramına nazaran özgür olacak bir özneye göndermez, ama iktidar diyagramı da asla kendini aktüelleştiren bilgilere nazaran özgür değildir. Diyagramı ve arşivi birbirine bağlayan ve onları nitelik farkları temelinde ilişkilendiren bir *iktidar-bilgi* kompleksinin olumlanması buradan ileri gelir: "Bilgi teknikleri ve iktidar stratejileri arasında hiçbir dışarıdalık yoktur, her ne kadar kendi spesifik rolleri olsa ve birbirlerine *farkları temelinde* bağlansalar da."[8]

İktidar ilişkileri tekillikler (duygulamlar) belirleyen diferansiyel ilişkilerdir. Bunları istikrara kavuşturan, katmanlaştıran aktüelleşme bir entegrasyondur: "Genel bir kuvvet çizgisi" çekmekten, tekillikleri birbirine bağlamak, hizalamak, homojenleştirmek, serileştirmek, yakınsatmaktan ibaret bir operasyondur.[9] Yine anında gerçekleşen bir global entegrasyon söz konusu değildir. Daha ziyade, her biri birtakım ilişkilerle veya tekil noktalarla bir yakınlık gösteren, bir yerel ve kısmi entegrasyonlar çokluğu vardır. Entegre edici faktörler, katmanlaştırma unsurları kurumlardır: yalnızca Devlet değil, aynı zamanda Aile, Din, Üretim, Pazar, bizzat Sanat, Ahlak... Kurumlar kaynaklar veya özler değildir ve ne bir özleri ne de içeridelikleri vardır. Bunlar, iktidar ilişkilerini varsaydıklarından ve bu ilişkileri üretici değil yeniden üretici bir fonksiyon uyarınca "sabitlemekle" yetindiklerinden, iktidarı açıklamayan pratikler, işleme mekanizmalarıdır. Devlet yoktur, yalnızca bir devletleşme vardır ve bunun aynısı diğer kurumlar için de geçerlidir. Öyle ki, her tarihsel formasyon için bu katman üzerinde bulunan her kuruma geri dönenin ne olduğunu, yani her kurumun hangi iktidar ilişkilerini entegre ettiğini, diğer kurumlarla hangi ilişkiler içinde olduğunu ve bu dağılımların nasıl

8 *VS*, s. 130.

9 *VS*, s. 124.

bir katmandan diğerine değiştiğini sormak gerekecektir. Burada da söz konusu olan yine yatay ve dikey düzlemlerde son derece değişkenlik gösteren yakalama problemleridir. Eğer Devlet-formu, tarihsel formasyonlarımızda bunca iktidar ilişkisini yakaladıysa, bu durum bu iktidar ilişkilerinin Devlet-formundan türemiş olmasından değildir; aksine, pedagojik, hukuki, ekonomik, ailevi, cinsel alanlarda global bir entegrasyonu amaçlayan, her halükârda duruma göre son derece değişkenlik gösteren "sürekli bir devletleşme" operasyonunun üretilmiş olmasındandır. Her halükârda, iktidar ilişkilerinin kaynağı olmak şöyle dursun, Devlet bu ilişkileri varsayar. Foucault bunu yönetimin [*gouvernement*] Devlet'ten önce geldiğini söyleyerek ifade eder, "yönetim"den *bütün yönleriyle etkileme kudretini* anlayacak olursak (çocukların, ruhların, hastaların, ailenin vs. yönetimi).[10] Bu noktadan itibaren kurumun, Devlet veya başka bir kurumun en genel özelliğini tanımlamaya çalışırsak, molar bir durum, yani Devlet için "o" Hükümran veya "o" Hukuk; aile için Baba; pazar için Para, Altın veya Dolar; din için Tanrı; cinsellik kurumu için Seks [*"le" Sexe*] etrafındaki moleküler veya "mikrofiziksel" ilişkileri, yani iktidar-yönetimin varsayılan ilişkilerini örgütlemekten ibaret-miş gibi görünür. *Bilgi İstenci* bu iki ayrıcalıklı örneği, Hukuku ve Seksi inceleyecektir ve kitabın genel sonucu "sekssiz bir cinselliğin" cinselliği "histerikleştirmek" suretiyle arzuyu normalleştiren bir "yegâne gösteren veya evrensel gösterilen olarak" seksin spekülatif unsuruna nasıl entegre edildiğini gösterir. Ancak her zaman, biraz Proust'ta olduğu gibi, entegre olmuş sekslerin altında moleküler bir cinsellik fokurdar veya kaynar.

Bilgileri oluşturan bu entegrasyonlar veya molar durumlardır (sözgelimi, bir "scientia sexualis"). Ama neden bu düzeyde bir çatlak belirir? Foucault bir kurumun zorunlu olarak iki kutbu veya iki unsuru olduğunu söyler: "aygıtlar" ve "kurallar". Kurum esasında büyük görünürlükler, görünürlük alanları ve büyük söylenebilirlikler, sözce rejimleri örgütler. Kurum iki formlu veya iki yüzlüdür (sözgelimi, seks aynı anda hem konuşan hem gösteren,

10 Bkz. Foucault'nun "yönetimler"e ilişkin metni, Dreyfus ve Rabinow'da, s. 314. Ve kurumlara ilişkin olarak, s. 315.

hem dil hem ışıktır).[11] Daha genel olarak, daha önceki analizlerimizle aynı sonucu elde ederiz: Entegrasyon ancak aynı zamanda *ıraksayan* aktüelleşme yolları yaratarak ve kendini bunlar arasında bölüştürerek aktüelleşir veya çalışır. Veya daha ziyade, aktüelleşme ancak aynı zamanda formel bir *farklılaşma sistemi* yaratarak entegre eder. Her formasyonda, görünür olanı oluşturan bir alıcılık formu ve söylenebilir olanı oluşturan bir kendiliğindenlik formu vardır. Kuşkusuz bu iki form kuvvetin iki yönüyle veya iki duygulam çeşidiyle, etkilenme kudretinin alıcılığı ve etkileme kudretinin kendiliğindenliğiyle aynı şey değildir. Ancak bu iki form bu duygulamlardan türer ve "içsel koşullarını" onlarda bulur. Mesele şu ki kuvvet ilişkisinin kendi içinde bir formu yoktur ve biçimlenmemiş maddeler (alıcılık) ile biçimselleşmemiş fonksiyonlar (kendiliğindenlik) arasında temas kurar. Oysa bilgi ilişkileri her iki tarafta kâh görünür olanın alıcılığı kâh söylenebilir olanın kendiliğindenliğini kullanarak biçimlenmiş maddeler ile biçimselleşmiş fonksiyonlarla meşgul olur. Biçimlenmiş maddeler görünürlükle, biçimselleşmiş veya sonlandırılmış fonksiyonlar ise sözcelerle ayırt edilir. O halde iktidarın afektif kategorilerini ("uyarmak", "kışkırtmak" gibi) bunları aktüelleştirmek için görmekten ve konuşmaktan geçen bilginin formel kategorileriyle ("eğitmek", "bakmak", "cezalandırmak"...) karıştırmamak gerekir. Tam da bu sebepten, aynılığı dışarıda bırakan bu yer değiştirmeden dolayıdır ki kurum, iktidar ilişkilerini bu ilişkileri aktüelleştiren, dönüştüren ve *yeniden dağıtan* bilgileri oluşturmak suretiyle entegre etme kapasitesine sahiptir. Ve söz konusu kurumun doğasına, veya daha ziyade işleme şekline bağlı olarak, bir yanda görünürlükler, öbür yanda sözceler kendilerini siyasi, ekonomik, estetik, vs. kılacak şu veya bu eşiğe ulaşırlar. ("Problem"lerden biri açıktır ki bir sözcenin, görünürlük daha alt düzeyde kalırken, belli bir eşiğe, sözgelimi bilimsel bir eşiğe ulaşıp ulaşamayacağını bilmektir. Ya da tersi. Ancak hakikati bir problem kılan da budur. Devletin, sanatın ve bilimlerin daima değişkenlik gösteren sözceleri olduğu kadar görünürlükleri de vardır.)

Bu aktüelleşme-entegrasyon nasıl olur? En azından bir bölümünü *Bilginin Arkeolojisi* sayesinde anlayabiliriz. Burada Foucault

11 *VS* bu iki formu, konuşan seksi (s. 101) ve ışık seksi (s. 207) analiz eder.

"düzenlilik"ten sözcenin bir özelliği olarak bahseder. Foucault için düzenliliğin çok belirli bir anlamı vardır: Tekil noktaları kendi aralarında birleştiren eğridir (kural). Net olmak gerekirse, kuvvet ilişkileri tekil noktaları belirler; öyle ki bir diyagram daima tekilliklerin bir yayılımını teşkil eder. Ama yakınlarından geçerek bunları birleştiren eğri tamamen farklıdır. Albert Lautman matematikte, diferansiyel denklemler teorisinde, her ne kadar zorunlu olarak tamamlayıcı olsalar da "mutlak olarak ayrı iki gerçeklik" olduğunu gösteriyordu: bir vektör alanında tekil noktaların varlığı ve dağılımı ile bunların komşuluğundaki integral eğrilerinin formu.[12] Buradan *Arkeoloji*'de ortaya konan bir yöntem çıkar: Bir seri başka bir tekil noktanın komşuluğuna dek devam eder; ki bu noktada yeni bir seri başlar ve bu seri kâh birincisiyle yakınsar (aynı "aile"nin sözceleri) kâh bundan ıraksar (başka bir aile). Bu anlamdadır ki bir eğri kuvvet ilişkilerini, bunları düzenleyerek, hizalayarak, serileri yakınsatarak ve "genel bir kuvvet çizgisi" çekerek gerçekleştirir: Foucault'ya göre, eğriler ve grafikler sözceler olduğu gibi, sözceler de eğri veya grafik türleridir. Veya, sözcelerin cümlelere ya da önermelere indirgenemez olduğunu daha iyi gösterebilmek için, bir kağıt parçasına rastgele yazdığım harflerin bir sözce, "rastlantıdan başka bir yasaya tabi olmayan alfabetik bir serinin sözcesi"ni oluşturduğunu söyler; tıpkı Fransızca bir daktilonun klavyesinde olduğu şekliyle kopyaladığım harflerin, A, Z, E, R, T'nin bir sözce oluşturması gibi (her ne kadar klavye ve üzerindeki harfler, görünürlükler olmaları itibariyle, başlıbaşına sözce oluşturmasalar da). Bu noktada, Foucault'nun en zor veya en gizemli metinlerini biraraya getirecek olursak, sözcenin zorunlu olarak bir dışarıyla, "ona tuhaf bir şekilde benzeyen ve onunla neredeyse aynı olan başka bir şey"le spesifik bir bağı olduğunu eklediğini görürüz. Buradan sözcenin görünürlükle veya klavyenin üzerindeki harflerle bir bağı olduğunu mu çıkarmak gerekir? Elbette hayır, zira mesele tam da görünür olanla söylenebilir olanın arasındaki bağdır. Sözce hiçbir şekilde belirttikleri veya gösterdikleriyle tanımlanmaz. İşte anlamamız gereken bizce budur: *Sözce tekil noktaları birleştiren eğridir*, yani kuvvet ilişkilerini Fransızcada harfler ve parmaklar arasında olduğu şekliyle,

12 Lautman, *Le problème du temps*, Hermann, s. 41-42.

frekans ve yakınlık derecesine göre (veya, diğer örnekte olduğu gibi, rastlantıya göre) gerçekleştiren veya aktüelleştirendir. Ama *tekil noktaların kendileri de*, kuvvet ilişkileriyle birlikte, bu haliyle bir sözce teşkil etmezler: Bu noktalar sözcenin tuhaf bir şekilde benzeyebileceği ve neredeyse aynısı olabileceği, sözcenin dışarısını teşkil eder.[13] Görünürlüklere, sözgelimi klavyedeki harflere gelince, bunlar sözceye dışsaldır fakat sözcenin dışarısını oluşturmazlar. Bu noktadan itibaren, görünürlükler kendilerini sözcelerle aynı durumda, yani kendilerine göre çözmeleri gereken spesifik bir durumda bulurlar. Görünürlükler ayrıca aktüelleştirdikleri dışarıyla, entegre ettikleri tekilliklerle veya kuvvet ilişkileriyle de bağlantılı olmalıdır. Ama bu aktüelleşmeyi ve entegrasyonu, sözcelere dışsal olmaları itibariyle, sözcelerden farklı bir şekilde ve farklı bir tarzda yaparlar.

Eğri-sözce dile duygulamların yeğinliğini, kuvvetlerin diferansiyel ilişkilerini, iktidar tekilliklerini entegre eder (potansiyeller). Ama o zaman görünürlüklerin de bunları bütünüyle farklı bir şekilde, yani ışığa entegre etmeleri gerekir. Öyle ki entegrasyonun alıcı formu olarak ışığın, bir kendiliğindenlik olarak dilinkine birebir karşılık gelmeyen ama benzer bir yolu takip etmesi gerekir. Ve bu iki formun "ilişkisizliklerinin" kalbindeki ilişkisi, bunların istikrarsız kuvvet ilişkilerini sabitlemelerinin, dağılımları lokalize etme ve globalleştirmelerinin ve tekil noktaları düzenlemelerinin iki şeklini oluşturacaktır. Zira tarihsel formasyonların ışığında görünürlüklerin, sözce söylenebilir veya okunabilir olanla nasıl bir ilişki içindeyse, görünür olanla öyle bir ilişki içinde olacağı tablolar oluştururlar. "Tablo" konusu Foucault'nun peşini bırakmayacaktır ve bu kelimeyi sık sık sözceleri de kapsayacak şekilde çok genel bir anlamda kullanır. Ama bu şekilde sözcelere, aslında onlara belirli bir anlamda ait olmayan, genel bir betimleyici erim atfeder. En belirli anlamıyla, tablo-betimleme ve eğri-sözce, biçimselleştirme ve entegrasyonun iki heterojen gücüdür. Foucault, sözcelerle betimlemeler arasında

13 *AS*: sözce, eğri veya grafiğe ilişkin olarak, s. 109; rastlantının veya frekansın dağılımına ilişkin olarak, s. 114; klavye ve sözce, klavyenin üzerindeki harfler ve sözcedeki harfler arasındaki farka ilişkin olarak, s. 114; "başka bir şey" veya dışarıya ilişkin olarak, s. 117. Dolayısıyla Foucault'nun metni bu problemlerin tümüne ilişkin olarak son derece yoğun ve ayrıntılıdır.

bir nitelik farkı olduğunu iddia eden (örneğin Russell) uzun bir mantık geleneğine dahil olur. Mantıkta ortaya çıkan bu problem romanda, "yeni roman"da ve daha sonra sinemada beklenmedik gelişmeler gösterecektir. İşte bu nedenle, Foucault'nun önerdiği yeni çözüm daha da geçerlik kazanır: Eğri-sözcenin okunurluklara özgü düzenleme olması gibi, tablo-betimleme de görünürlüklere özgü düzenlemedir. Foucault'nun tabloları betimlemeye veya, daha da iyisi, adeta tablo gibi betimlemeler yapmaya yönelik tutkusu da buradan ileri gelir: Foucault'nun *Las Meninas*'ın yanı sıra, Manet, Magritte betimlemeleri ve zincirli mahkûmlar veya akıl hastanesi, hapishane ve küçük hapishane aracı birer tabloymuş ve kendisi de ressammışçasına yaptığı hayranlık uyandırıcı betimlemeler. Kuşkusuz bu onun bütün çalışmalarında bulunan, yeni roman ve Raymond Roussel'le olan yakınlığını teşkil eder. Şimdi Velázquez'in *Las Meninas*'ının betimlemesine dönelim: Işığın yolu tekillikleri görünür kılan ve bütün bir temsil "döngüsü" dahilinde onlarca ışık patlaması ve yansıması yaratan "sarmallı bir deniz kabuğu" oluşturur.[14] Tıpkı sözcelerin cümle ve önerme olmadan önce eğri olmaları gibi, tablolar da kontur ve renk olmadan önce ışık çizgileridir. Ve tablonun bu alıcılık formunda gerçekleştirdiği şey, bir kuvvet ilişkisinin tekillikleri, yani bu durumda "limitsiz bir kırpışmada yer değiştirdikleri" şekliyle ressam ve hükümran arasındaki ilişkidir. Kuvvetler diyagramı hem tablo-betimlemelerde hem de eğri-sözcelerde aktüelleşir.

Foucault'nun bu üçgeni, estetik analizleri için olduğu kadar epistemolojik analizleri için de geçerlidir. Dahası, görünürlüklerin yakalama sözceleri barındırması gibi, bizzat sözceler de, kelimelerle çalıştıklarında dahi kendilerini sözcelerden ayırmaya devam eden yakalama görünürlükleri barındırır. İşte bu sebepledir ki gerçek anlamda edebi bir analiz tablolar ve eğriler arasındaki bu farkı, hem de tam kalbinde, keşfetmeye yatkındır: Betimlemeler sözel olabilir ama yine de sözcelerden farklıdır. Burada Faulkner'ın eserlerini düşünebiliriz: Sözceler söylemsel nesnelerden ve hareketli özne pozisyonlarından (birden fazla kişi için tek isim, aynı kişi için iki isim) geçen ve Faulkner'a has bütün dilin birleşiminde, bir dil-varlık

14 *MC*, s. 27 (ve 319).

içine işlenen fantastik eğriler çizer. Ancak betimlemeler saatlere ve mevsimlere göre değişen yansımalar, ışık patlamaları, pırıltılar ve görünürlükler yaratan ve bunları bir ışık-varlıkta, Faulkner'ın sırrına ermiş olduğu bütün ışığın birleşiminde dağıtan onlarca tablo yaratır (Faulkner, edebiyatın en büyük "ışıkçısı"...). Ve bu iki unsurun üzerinde de, üçüncüsü: bilinmeyen, görülmeyen, söylenmeyen iktidar odakları, Güneyden gelen bir ailede altüst olup yozlaşan kemirici veya kemirilmiş odaklar, bütün bir siyah-oluş.

Ne anlamda iktidarın bilgi üzerinde, iktidar ilişkilerinin bilgi ilişkileri üzerinde önceliği vardır? Mesele şu ki diferansiyel iktidar ilişkileri olmasaydı, bilgi ilişkilerinin entegre edeceği bir şey olmazdı. Bunları entegre eden operasyonlar olmaksızın iktidar ilişkileri de yitici, embriyonik veya virtüel kalırdı; işte karşılıklı varsayım bu anlama gelir. Ama, eğer öncelik varsa, bu durum bilginin iki heterojen formunun entegrasyon yoluyla kurulması ve yalnızca kuvvetlere dair koşullar altında yarıkları veya "ilişkisizlikleri"nin üzerinde dolayımlı bir ilişkiye girmesinden ötürüdür. Ayrıca bilginin iki formu arasındaki dolayımlı ilişki herhangi bir ortak form veya hatta karşılıklılık değil, yalnızca her ikisinin de daldığı kuvvetlerin formel olmayan unsurunu varsayar. Foucault'nun diyagramatizmi, yani saf kuvvet ilişkilerinin sunumu veya saf tekilliklerin yayılımı o halde Kantçı şematizme benzer: Kendiliğindenliğin ve alıcılığın iki indirgenemez formu arasında bilginin ortaya çıktığı ilişkiyi temin eden bu diyagramatizmdir. Ve bu durum, kuvvetin formel olmasa bile veya daha ziyade formel olmadığı için kendine has bir kendiliğindenlik ve alıcılık göstermesi itibariyle geçerlidir. Kuşkusuz iktidar, soyut olarak ele alındığında, ne görür ne konuşur. Kendini yalnızca dehlizlerinin ağında, çoklu yollarında tanıyan bir köstebektir: İktidar "sayısız nokta temelinde hareket eder", "aşağıdan gelir". Ancak tam da konuşmaması ve görmemesi itibariyle, gösterir ve konuşturur. Foucault'nun "rezil insanların yaşamı"na ilişkin projesi nasıl sunulur? Bu, halihazırda kelimeleri ve ışığı kullanarak ve kötülükleri dolayısıyla şöhret kazanmış kişilere ilişkin değildir. Bu, iktidarla ilişkilerinin, çarpışmalarının bir an için ışığa çıkardığı ve bir an için konuşturduğu suçlu varoluşlara ama karanlık ve sessiz varoluşlara ilişkindir. Hatta bilginin altında, fenomenolojinin varsaydığı gibi

kökensel, özgür ve ham bir deneyim yatmıyorsa, bunun sebebi Görme ve Konuşmanın zaten tamamıyla varsaydıkları ve aktüelleştirdikleri iktidar ilişkileri içinde yakalanmış bulunmasıdır.[15] Sözgelimi, sözceler elde etmek üzere bir cümle veya metin külliyatı belirlemeye çalışacak olursak, bunu ancak bu külliyatın dayandığı iktidar (ve direniş) odaklarını tayin ederek yapabiliriz. Esas olan şudur: İktidar ilişkileri bilgi ilişkilerini gerektiriyorsa, bilgi ilişkileri de iktidar ilişkilerini varsaymaktadır. Sözceler ancak bir dışarıdalık formu içinde dağılmış olarak var iseler, görünürlükler ancak başka bir dışarıdalık formu içinde dağılmış olarak var iseler, bunun sebebi bizzat iktidar ilişkilerinin artık formu bile olmayan bir unsur içerisinde dağınık ve çok noktalı olarak bulunmasıdır. İktidar ilişkileri sözcelerin (ve görünürlüklerin de) gönderdiği "başka bir şeyi" tayin eder, her ne kadar sözceler iktidar ilişkilerinden, entegre edici unsurların duyumsanamaz ve sürekli operasyonu sebebiyle, güçlükle ayırt edilse de: *Arkeoloji*'nin dediği gibi, sayıların rastgele yayılımı bir sözce değildir ama sesli veya yazılı yeniden üretimleri öyledir. İktidar basitçe şiddet değilse, bu sadece onun kuvvetin kuvvetle ilişkisini ifade eden kategorilerden (kışkırtmak, uyarmak, faydalı bir etki üretmek, vs.) geçmesi sebebiyle değil, aynı zamanda, bilgiye ilişkin olarak, göstermesi ve konuşturması itibariyle hakikati üretmesi sebebiyledir.[16] Doğruyu bir problem olarak üretir.

Önceki inceleme bizi Foucault'ya ilişkin olarak, bilgi düzeyinde, görünür ve söylenebilir olan arasında çok özel bir düalizmle karşı karşıya getirmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki genel olarak düalizmin en az üç anlamı vardır: Kâh Descartes'ta olduğu gibi iki töz veya Kant'ta olduğu gibi iki yeti arasındaki indirgenemez bir farka işaret eder; kâh Spinoza veya Bergson'da olduğu gibi daha sonra bir monizme dönüşecek geçici bir aşama teşkil eder; kâh bir plüralizmin kalbinde çalışan hazırlık niteliğinde bir yeniden dağılımdır söz konusu olan. Foucault'da bu son durum geçerlidir. Zira görünür olan ve söylenebilir olan bir düelloya tutuşuyorsa, bu kendilerine ait formlarının, dışarıdalık, dağılım veya yayılım formları olarak bir

15 *VHI*, s. 16 (ve iktidarın gösterme ve konuşturma, ışığa çıkarma ve konuşmaya zorlama şekline ilişkin olarak, s. 15-17, 27).

16 *VS*, s. 76, 98.

birliğe indirgenemeyecek iki tür "çokluk" teşkil etmesi itibariyledir. Sözceler yalnızca söylemsel bir çoklukta, görünürlüklerse söylemsel olmayan bir çoklukta bulunurlar. Ve bu iki çokluk bir üçüncüsüne, yani artık ikiden geçmeyen ve kendini her türlü düalizmden kurtarmış olan bir dağılım çokluğuna veya kuvvet ilişkileri çokluğuna açılır. *Gözetleme ve Cezalandırma* sürekli olarak düalizmlerin "çokluklar"da meydana gelen molar veya masif etkiler olduğunu göstermiştir. Keza kuvvet düalizmi, etkileme veya etkilenme durumu, kuvvetler çokluğunun, kuvvetin çoklu varlığının bir işaretinden ibarettir. Syberberg ikiye bölmenin tek bir formda temsil edilemeyen bir çokluğu yeniden dağıtma girişimi olduğunu söyler.[17] Ancak bu yeniden dağılım yalnızca çoklukları çokluklardan ayırabilir. Böyle bir çokluk pragmatiğidir Foucault'nun bütün felsefesi.

İki formun, yani söylenebilir ve görünür olanın değişken kombinasyonları, katmanları veya tarihsel formasyonları oluşturuyorsa, iktidarın mikrofiziği ise aksine formel olmayan ve katmanlaşmamış olan bir unsur içerisindeki kuvvet ilişkilerini teşhir eder. Ayrıca duyumsanabilir-üstü olan diyagram görsel-işitsel arşivle karışmaz: Tarihsel formasyonun varsaydığı *a priori* gibidir. Yine de katmanların altında, üstünde veya hatta dışında hiçbir şey yoktur. Hareketli, yitici ve dağınık olan kuvvet ilişkileri katmanların dışarısında olmayıp bunların dışarısını oluşturur. Bundan dolayıdır ki tarihin *a priori*'leri bizzat tarihseldir. İlk bakışta diyagramın modern toplumlara özgü olduğu düşünülebilir: *Gözetleme ve Cezalandırma* eski hükümranlığın etkilerinin yerine toplumsal alana içkin bir bölümleme getirmesi itibariyle disipliner diyagramı analiz eder. Ama aslında durum başkadır; kendi dışarısına gönderir gibi bir kuvvetler diyagramına gönderen esasında bütün katmanlaşmış tarihsel formasyonlardır. Disipliner toplumlarımız şu şekilde tanımlayabileceğimiz iktidar kategorilerinden geçer (eylem üzerine eylem): herhangi bir görev dayatmak veya faydalı bir etki üretmek, herhangi bir popülasyonu kontrol etmek veya yaşamı yönetmek. Ama eski hükümranlık toplumları daha az diyagramatik olmayan başka kategorilerle

17 Syberberg, *Parsifal*, Cahiers du cinéma-Gallimard, s. 46. Syberberg bilhassa görme-konuşma arasındaki ayrıklığı geliştiren sinemacılardan biridir.

tanımlanıyordu: el koyma (eylemler veya ürünler üzerine el koyma, kuvvetler üzerine el koyma kuvveti) ve ölüme karar verme (yaşamı yönetmekten çok farklı olan "öldürmek veya yaşamasına izin vermek").[18] Her iki durumda da bir diyagram vardır. Foucault Devlet'in toplumundan ziyade Kilise topluluğunun gönderdiği başka bir diyagramdan daha, "pastoral" diyagramdan bahsediyor ve bunun kategorilerini ayrıntılandırıyordu: kuvvet ilişkisi veya eylem üzerine eylem olarak sürü gütmek vs.[19] Göreceğimiz gibi, bir Grek diyagramından, Roma diyagramından veya feodal diyagramdan vs. bahsedilebilir. İktidar kategorilerinin listesi gibi, bu liste de sonsuzdur (ve disipliner diyagram da kuşkusuz son sözü söylemez). Bir anlamda diyagramların söz konusu katmanların üstünde, altında ve bunlar arasında iletişim kurduğunu söyleyebiliriz (bu şekildedir ki "Napolyoncu" diyagramı, yani bunun kılavuzluk ettiği yeni disiplin toplumu ile eski hükümranlık toplumu arasında katmanlar arası veya aracı olacak yeni bir diyagramı tanımlayabiliriz).[20] Ve bu anlamdadır ki diyagram katmanlardan ayrılır: Yalnızca katmanlaşmış formasyon diyagrama aslında sahip olmadığı bir istikrar kazandırır; zira kendi içinde diyagram istikrarsız, çalkantılı ve karışıktır. Bu *a priori*'nin paradoksal özelliği, bir mikro-çalkantıdır. Zira ilişki içindeki kuvvetler mesafelerinin veya ilişkilerinin varyasyonlarından ayrı düşünülemez. Kısacası, kuvvetler sürekli oluş halindedir; *kuvvetlerin tarihi ikileyen bir oluşu vardır* veya Nietzscheci anlamda, tarihi saran bir oluşu. Öyle ki diyagram, bir kuvvetler ilişkisi bütünü teşhir ettiği ölçüde, bir yer değil, daha ziyade "bir yersizlik"tir: Bu ancak mutasyonlar için bir yer teşkil eder. Ansızın ne şeyler artık aynı şekilde algılanır ne de önermeler aynı şekilde söylenir...[21] Kuşkusuz

---

18 *VS*, s. 178-179.

19 Bkz. pastoral iktidarın dört kategorisi, Dreyfus ve Rabinow'da, s. 305.

20 *SP*, s. 219.

21 Kuvvetler ilişkisi, oluş ve yersizliğe ilişkin olarak, bkz. *NGH*, s. 156. "Ansızın" hem şeylerin aynı şekilde algılanmamasına hem de önermelerin aynı şekilde söylenmemesine yol açan mutasyona ilişkin olarak, bkz. *MC*, s. 229. Ve *VS*, s. 131: "İktidar-bilgi ilişkileri yeniden dağılımın verili formları değil, dönüşüm matrisleridir."

diyagram kendisine istikrar kazandıran veya kendisini sabitleyen katmanlaşmış formasyonla iletişim içindedir ama, başka bir eksen uyarınca, kuvvetlerin kendi mutant oluşlarını takip ettikleri diğer diyagramla, diyagramın diğer istikrarsız durumlarıyla da iletişim kurar. Diyagramın daima katmanların dışarısı olması bu yüzdendir. Aynı zamanda tekilliklerin, tekil noktaların yayılımı olmaksızın kendini gösteren kuvvet ilişkileri yoktur. Bu, her şeyin başka herhangi bir şeyle bağlandığı anlamına gelmez. Söz konusu olan daha ziyade, her biri rastlantısal olarak işleyen ama bir önceki çekilişle belirlenen dışsal koşullara tabi olacak bir dizi kura çekimidir. Diyagram veya bir diyagram durumu, Markov zincirinde olduğu gibi, rastlantısal ve bağımlı olanın bir karışımıdır. Foucault Nietzsche'den şu alıntıyı yapar: "Rastlantının zarını atan zorunluluğun demir pençesi." Şeyler bir süreklilik veya içselleştirme ile birbirine bağlanmaz; kesintiler ve süreksizliklerin üzerinde birbirine yeniden bağlanır (mutasyon).

Dışarıdalıkla dışarıyı birbirinden ayırmak gerekir. Dışarıdalık, *Bilginin Arkeolojisi*'nde olduğu gibi, hâlâ bir formdur ve hatta her biri diğerinin dışarısında olan iki formdur, zira bilgi iki ortamdan, ışık ve dilden, görme ve konuşmadan oluşur. Dışarı ise kuvvete ilişkindir: Kuvvet eğer her zaman diğer kuvvetlerle ilişki içindeyse, kuvvetler zorunlu olarak artık herhangi bir formu olmayan ve bir kuvvetin başka bir kuvvet üzerinde etki etmesine veya bir kuvvetin başka bir kuvvet tarafından etkilenmesine olanak veren bölünemez mesafelerden oluşan, indirgenemez bir dışarıya gönderir. Bir kuvvetin diğer kuvvetler üzerindeki ya da diğer kuvvetlerin bu kuvvet üzerindeki, ancak belli bir mesafede veya belli bir ilişki koşulunda gerçekleşen değişken etkilenimi daima dışarıdandır. O halde, başka bir boyutta gerçekleşmesi itibariyle, formların tarihiyle karışmayan bir kuvvetlerin oluşu vardır. Her türlü dış dünyadan ve hatta her türlü dışarıdalık formundan *daha uzak bir dışarı;* ki bu noktadan itibaren aynı anda sonsuzca daha yakın olacak bir dışarı. Ve eğer daha yakın ve daha uzak olan bu dışarı olmasaydı, bu iki dışarıdalık formu nasıl birbirine dışsal olurdu? *Arkeoloji*'nin zaten bahsettiği bu "başka bir şey"... Keza bilginin heterojen olduğu ölçüde dışsal olan iki formel unsuru, hakikat problemi için onlarca çözüm teşkil eden tarihsel akorlar buluyorsa, bu, gördüğümüz gibi, kuvvetlerin formların uzayından başka bir

uzayda, tam da ilişkinin bir "ilişkisizlik", yerin bir "yersizlik", tarihin bir oluş teşkil ettiği Dışarının uzayında hareket etmelerinden ileri gelir. Foucault'nun Nietzsche ve Blanchot hakkındaki makaleleri birbirine bağlanır veya yeniden bağlanır. Görme ve konuşma dışarıdalık formlarıysa, düşünme formu olmayan bir dışarıya yönelir.[22] Düşünmek, katmanlaşmamış olana ulaşmaktır. Görmek düşünmektir, konuşmak düşünmektir ama düşünmek görme ve konuşmanın yarığında, ayrıklığında meydana gelir. Bu Foucault'nun Blanchot'yla buluştuğu ikinci noktadır: "Soyut bir fırtına" olan dışarının görme ve konuşma arasındaki yarıkta patlak vermesi itibariyle, düşünme dışarıya aittir. Bu dışarı bahsi Foucault'da sürekli bir temadır ve düşünmenin bir yetinin doğuştan gelen egzersizi olmadığını, düşüncenin başına gelmesi gereken bir şey olduğunu ifade eder. Düşünme görünür ve söylenebilir olanı yeniden birleştirecek güzel bir içerideliğe dayanmaz, aralığı kazan ve içeriyi [*l'intérieur*] paramparça eden bir dışarının zorlamasıyla meydana gelir. "Dışarısı çöküp içerideliği kendine doğru çektiğinde..." Mesele şu ki içerisi "her şeyi" yapan ve buluşturan bir başlangıç ve bir son, bir köken ve bir varış noktası varsayar. Ama, yalnızca ortamlar ve aradalıklar söz konusu olduğunda, kelimeler ve şeyler asla buluşmaksızın ortalarından yarıldıklarında, bu dışarıdan gelen ve ancak çalkantı, karmaşa, değişim ve mutasyon durumunda varolan kuvvetleri serbest bırakmak içindir. Esasında bunlar zar atımlarıdır zira düşünmek zar atmaktır.

Dışarının kuvvetlerinin bize söylediği şudur: Dönüşüm asla, gerçekleşmiş olan tarihsel ve katmanlaşmış olan arkeolojik kompozisyonlarda değil, dışarıdan gelen diğer kuvvetlerle ilişkiye girmek suretiyle kompozisyonu sürdüren kuvvetlerdedir (stratejiler). Oluş, değişim ve mutasyon oluşmuş kuvvetlere değil, oluşturucu kuvvetlere ilişkindir. Görünürde bu kadar basit olan bu fikri anlamak neden bu kadar zordur, öyle ki "insanın ölümü" bu denli yanlış anlamaya yol açmıştır? Kâh bu fikre bunun gerçek insana değil bir insan

---

22 Bkz. Blanchot'ya adadığı makale, *PDD*. O halde Blanchot'yla aralarındaki iki temas noktası dışarıdalık (konuşma ve görme) ve dışarıdır (düşünme). Ve, dışsal formlarınkinden farklı bir boyut olarak kuvvetlerin dışarısına, "başka bir uzaya" ilişkin olarak, *CNP*, s. 41-42.

kavramına ilişkin olduğu şeklinde itiraz edilmiştir. Kâh Nietzsche gibi Foucault için de gerçek insanın kendini bir üstinsana doğru aşmasının söz konusu olduğu düşünülmüştür. Her iki durumda da, Nietzsche için olduğu kadar Foucault için de bir yanlış anlaşılma söz konusudur (Nietzsche gibi Foucault yorumlarını da kimi zaman ateşleyen bu kötü niyet ve aptallık meselesini şimdilik bir kenara bırakıyoruz). Esasında, mesele kavramsal veya gerçek, algılanabilir veya söylenebilir olan bir insan bileşkesi meselesi değildir. Mesele insanı oluşturan kuvvetlerin meselesidir: Bu kuvvetler diğer hangi kuvvetlerle birleşirler ve bu birleşimden hangi bileşke ortaya çıkar? Klasik çağda, insanın bütün kuvvetleri pozitif veya sonsuza yükseltilebilen tüm unsurları yalıttığını iddia eden bir "temsil" kuvvetine geri gönderilir: Öyle ki kuvvetlerin bütünü insanı değil Tanrı'yı oluşturur ve insan da ancak farklı sonsuzluk düzenleri arasında belirebilir. Bundan dolayıdır ki Merleau-Ponty klasik düşünceyi sonsuzu düşünme şeklindeki masumiyetiyle tanımlar: Hem sonsuz olan sonlu olandan önce geliyor, hem de insanın özellikleri, sonsuza taşındığında, Tanrı'nın bölünemez birliğini oluşturmaya hizmet ediyordu. İnsanın spesifik bir bileşke olarak belirmesi için, onu oluşturan kuvvetlerin temsil kuvvetinden kaçan ve hatta onu alaşağı eden yeni kuvvetlerle ilişkiye girmesi gerekir. Bu yeni kuvvetler yaşamın, emeğin ve dilin kuvvetleridir zira yaşam, emek ve dil kendilerini temsil dışına yerleştiren yeni bir "örgütlenim", yeni bir "üretim", yeni bir "soy" keşfeder. *Sonluluğun bu karanlık kuvvetleri başlangıçta insani değildir* ancak insanı kendi sonluluğuna getirmek ve insanın daha sonra kendisine ait kılacağı bir tarihi ona iletmek üzere insanın kuvvetleriyle ilişkiye girerler.[23] O halde, 19. yüzyılın bu yeni tarihsel formasyonunda "kurayla çekilmiş" oluşturucu kuvvetler bütününden oluşmuş olan, insanın kendisidir. Ama üçüncü bir çekiliş hayal edecek olursak, insanın kuvvetleri artık Tanrı veya insandan başka bir şey oluşturacak

23 *MC*'de esas olan budur: Foucault hiçbir şekilde yaşamın, emeğin ve dilin insanın kendi sonluluğunun bilincine varması gibi bilincine vardığı kuvvetler olduğunu söylemez. Aksine, yaşam, emek ve dil öncelikle insana dışsal olan ve kendinin olmayan bir tarih dayatan sonlu kuvvetler olarak ortaya çıkar. Ancak ikinci bir aşamadadır ki insan bu tarihi kendi için uygunlaştırır ve kendi sonluluğundan bir temel yaratır. Bkz. Foucault'nun bu analizin iki aşamasını özetlediği s. 380-381.

şekilde yine başka kuvvetlerle ilişkiye girecektir: İnsanın ölümünün, yeni bileşkeler yaratmak üzere, Tanrı'nın ölümüne eklemlendiğini söyleyebiliriz. Kısacası, oluşturucu kuvvetlerle dışarı arasındaki ilişki oluşmuş formu diğer ilişkilerde, yeni kompozisyonlar lehine sürekli değiştirir. İnsanın iki dalga arasında kuma çizilmiş bir yüz olduğu fikrini en dar anlamıyla anlamak gerekir: Bu, ancak başka iki kompozisyon arasında, yani onu tanımayan bir klasik geçmişinkiyle onu artık tanımayacak olan bir geleceğin kompozisyonu arasında beliren bir kompozisyondur.[24] Bunun için kutlamaya veya kahrolmaya gerek yoktur. İnsanın kuvvetlerinin başka kuvvetlerle, insandan başka bir şey, bölünemez "insan-makine" sistemleri yaratan enformasyon kuvvetleriyle, üçüncü türden makinelerle zaten ilişkiye girmiş olduğunu hep söylemiyor muyuz? Karbondan ziyade silisyumla bir birleşme midir söz konusu olan?

Bir kuvvetin diğerleri tarafından etkilenmesi veya diğerlerini etkilemesi daima dışarıdan gerçekleşir. Etkileme veya etkilenme kudreti ilişki içerisindeki kuvvetlere göre değişir. Bir kuvvetler ilişkisi bütününün belirlenimi olarak diyagram, başka ilişkilere ve başka kompozisyonlara girebilen kuvveti asla tüketmez. Diyagram dışarıdan gelir ama dışarısı hiçbir diyagramla karışmaz, torbadan sürekli yenilerini "çekip" durur. Böylece dışarısı her zaman bir geleceğe açılır: Hiçbir şey asla bitmez çünkü hiçbir şey asla başlamamıştır; her şey başkalaşır. Bu anlamda kuvvet, kendini yakalayan diyagram için bir potansiyel veya kendini "direniş" kapasitesi olarak sunan üçüncü bir kudret sergiler. Esasında, bir kuvvet diyagramı, kendi ilişkilerine karşılık gelen iktidar tekilliklerinin yanı sıra (veya daha ziyade bunların "karşısında") kendileri de katmanlarda, ama bunların değişimini olanaklı kılmak üzere, gerçekleşen "noktalar, düğümler, odaklar" gibi direniş tekillikleri sunar.[25] Dahası, iktidar ilişkileri tamamıyla diyagram içerisinde çalışırken, direnişlerin zorunlu olarak diyagramlara kaynaklık eden dışarıyla ilişki içerisinde olmaları

---

24 *MC*'nin son cümlesi. Ek'te insanın ölümüne ilişkin daha detaylı bir analiz sunuyoruz.

25 *VS*, s. 126-127 ("bir direnişi olanaklı" kılmak için entegre olan veya katmanlaşan "direniş noktaları çokluğu").

ölçüsünde, iktidarın son sözü direnişin birincil olduğudur.[26] Öyle ki bir toplumsal alan stratejiler üretmekten ziyade direnir ve dışarının düşüncesi de bir direniş düşüncesidir.

Üç yüzyıl önce bazı aptallar Spinoza'nın kendi özgürlüğüne veya hatta kendi varoluşuna dahi inanmadığı halde nasıl olup da insanın özgürleşmesini dilediğine şaşıyorlardı. Bugün ise yeni aptallar veya hatta eskilerinin reenkarne olmuş halleri insanın ölümünden bahseden Foucault'nun nasıl olup da siyasal mücadelelerde yer aldığına şaşıyorlar. Foucault'ya karşı olarak, her analizden muaf olması gereken bir evrensel ve ebedi insan hakları bilincini ileri sürüyorlar. Fazlasıyla budalaca ve kaba saba ve hatta kendini besleyen unsurlardan bihaber bir düşüncenin maskesi olarak ebedi olandan ilk kez medet umulmuyor (sözgelimi, modern hukukta 19. yüzyıldan beri meydana gelen gelişmeler). Foucault'nun evrensel veya ebedi meselelere büyük bir önem atfetmediği doğrudur: Bunlar sadece şu veya bu tarihsel formasyonda ve şu veya bu biçimselleşme sürecinde tekilliklerin birtakım yeniden dağılımlarından ileri gelen masif veya global etkilerdir. Evrenselin altında tekillik oyunları, tekillik yayılımları bulunur ve insanın evrenselliği veya ebediyeti yalnızca tarihsel bir katmanın getirdiği belirli ve geçici bir kombinasyonun gölgesidir. Evrenselin sözcenin belirmesiyle aynı anda söylenebildiği tek durum matematiktir çünkü burada "biçimselleşme eşiği" belirme eşiğiyle çakışır. Fakat diğer tüm durumlarda evrensel sonra gelir.[27] Foucault "tekillikleri kavram statüsüne kadar çıkartan bir *logos*'un hareketinin" geçersizliğini ileri sürer çünkü "bu *logos* esasında halihazırda kurulu

---

26 Dreyfus ve Rabinow'da, s. 300. Ve, çağdaş direniş formlarının ortaya koyduğu altı tekilliğe ilişkin olarak, s. 301-302 (bilhassa Michel Foucault'da ve Félix Guattari'de ortak bir mefhum olan güncel mücadelelerin "çaprazsallığı"). Foucault'da, Marksizm yorumuna ilişkin olarak Mario Tronti'nin tezlerini çağrıştıran bir durum vardır (*Ouvriers et capital*, Ed. Bourgois): sermayenin stratejisine oranla *birincil* olacak bir "işçi" direnişi fikri.

27 *AS*, s. 246: Matematiğin "bizzat varlığının imkânı, diğer her durumda tarih boyunca dağılmış olarak kalan şeylerin daha başından verili olduğunu varsayar... Ama matematik söyleminin kuruluşu diğer tüm bilimlerin doğuşu ve gelişiminin prototipi olarak alınırsa, tarihselliğin tüm tekil formlarının homojenleştirilmesi riskiyle karşı karşıya kalınır..."

bir söylemdir"; yani her şey söylendikten, her şey zaten ölüp gittikten ve "özbilincin sessiz içerideliğine" döndükten sonra geriye kalan bir söylemdir.[28] Hukukun, yapıldığı şekliyle, konusu ebediyet formu olarak insan değil, tekilliklerin taşıyıcısı, "mümkün olanın doluluğu" olarak yaşamdır. Ve kuşkusuz, yaşamsal kuvvetler Anayasaların siyasi çağında bir anlığına insanın suretini oluşturduğu zaman yaşamın yerini, hukukun öznesinin yerini insan alır. Ama bugün hukuk yine öznesini değiştirmiştir çünkü *insanın içinde dahi*, yaşamsal kuvvetler başka kombinasyonlara girer ve başka figürler oluşturur. "Talep edilen ve amaç görevi gören şey, yaşamdır... Siyasal mücadelelerin nesnesine dönüşmüş olan hukuktan daha ziyade yaşamdır, bu mücadeleler hakların olumlanmasıyla formüle edilse bile. Yaşama hakkı, beden, sağlık, mutluluk, ihtiyaçların karşılanması hakkı..., klasik hukuk sistemi için tamamen anlaşılmaz olan bu hak..."[29]

Aynı mutasyon "entelektüel"in statüsünde de gözlemlenebilir. Foucault, yayımlanmış birçok röportajında entelektüelin 18. yüzyıldan İkinci Dünya Savaşı'na kadar (belki de Zola'dan, Roland'dan vs. geçerek Sartre'a kadar) uzanan uzun bir dönem boyunca evrensellik iddiasında bulunabilmiş olduğunu açıklar: Bu, yazarın tekilliğinin hukukçulara karşı direnebilen ve dolayısıyla bir evrensellik etkisi yaratabilen bir "hakim-ileri gelen" konumuyla örtüştüğü ölçüde söz konusuydu. Entelektüel figürü (ve aynı zamanda yazının işlevi) değiştiyse, bunun sebebi bizzat pozisyonunun değişmiş olması ve artık daha ziyade sözgelimi "atom fizikçisi, genetikçi, enformatikçi, veya farmakolog" olarak bir spesifik noktadan diğerine, bir tekil noktadan diğerine gitmesi ve böylelikle artık bir evrensellik değil, eşanjör veya ayrıcalıklı kesiştirme görevi gören çaprazlık etkileri üretmesidir.[30] Bu anlamda, entelektüel ve hatta yazar güncel mücadelelere ve

---

28 *OD*, s. 50-51.

29 *VS*, s. 191 (ve 179-191'deki pasajın tümü). İnsani nesne olarak kişiden (medeni hukuk) ziyade yaşamı (toplumsal hukuk) alan hukukun gelişimine ilişkin olarak, François Ewald'ın Foucault'ya müracaat ettiği analizleri için bkz. *L'Etat providence*, Grasset, bilhassa s. 24-27.

30 "Evrensel" entelektüel ve "spesifik" entelektüel: *L'arc*, Sayı: 70 (Fontana ile röportajı).

direnişlere, bunların "çaprazsallaşmış" olmaları itibariyle, çok daha fazla katılabilir (en azından potansiyel olarak). O halde, entelektüel veya yazar hukukun dilinden ziyade yaşamın dilini konuşur hale gelir.

Foucault *Bilgi İstenci*'nin en güzel sayfalarında ne demeye çalışır? İktidar diyagramı disipliner bir model ortaya koymak için hükümranlık modelini terkettiğinde, yaşamın yükümlülüğünü ve yönetimini üstlenen "biyo-iktidar"a veya popülasyonların "biyo-politikası"na dönüştüğünde yeni bir iktidar nesnesi olarak ortaya çıkan yaşamdır. Bu noktada, hukuk hükümranın ayrıcalığını oluşturan şeyi, yani öldürme hakkını (ölüm cezası) giderek reddederken çok daha fazla toplu katliama ve soykırıma izin verir: Bunu o eski öldürme hakkına dönmekle değil, aksine, kendisinin en iyi olduğuna inanan ve düşmanını artık o eski hükümranın hukuki düşmanı olarak değil, zehirli veya bulaşıcı bir madde, bir nevi "biyolojik tehlike" olarak gören bir popülasyonun ırkı, yaşam alanı, yaşamı ve hayatta kalma koşulları adına yapar. Bu andan itibaren, "aynı sebeplerledir ki" ölüm cezası kaldırılmaya meyleder ve insanın ölümünü çok daha etkin olarak teyit edecek şekilde holokostlar çoğalır. Ancak, iktidar bu şekilde nesnesi veya amacı olarak yaşamı aldığında, iktidara direniş kendini zaten yaşamın tarafında konumlandırır ve yaşamı iktidara karşı geri çevirir. "Siyasi nesne olarak yaşam bir anlamda kelime anlamıyla alınmış ve kendini kontrol etmeyi üstlenmiş sisteme karşı geri çevrilmiştir." Bütünüyle hazır bir söylemin dediğinin aksine, direnmek için insanı ileri sürmeye gerek yoktur. Direnişin eski insandan çekip çıkardığı şey, Nietzsche'nin dediği gibi, daha büyük, daha etkin, daha olumlayıcı, olanaklar açısından daha zengin bir yaşamın kuvvetleridir. Üstinsan asla bundan başka bir anlama gelmemiştir: Yaşamı *bizzat insanın içinde* özgürleştirmek gerekir zira insanın kendisi insan için bir hapsetme biçimidir. İktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş haline gelir. Burada da bu iki operasyon aynı ufka aittir (bunu kürtaj meselesinde, daha reaksiyoner güçler bir "yaşama hakkı" ileri sürdükleri zaman açıkça görebiliriz...). İktidar biyo-iktidara dönüştüğünde, direniş de yaşam iktidarına; şu veya bu diyagramın türleri, ortamları ve patikalarıyla sınırlı olmayan bir yaşamsal-iktidara dönüşür. Dışarıdan gelen kuvvet, Foucault'nun fikrinin doruk noktasını oluşturan belli bir Yaşam fikri,

belli bir vitalizm değil midir? Yaşam kuvvetin bu direnme kapasitesi değil midir? Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'ndan itibaren, yaşamı ölüme direnen fonksiyonlar bütünü olarak tanımlayan yeni bir vitalizmi keşfettiği için Bichat'ya hayranlık duymuştur.[31] Ve Nietzsche için olduğu kadar Foucault için de insanın ölümüne direnen kuvvetler ve fonksiyonlar bütününü bizzat insanın içinde aramak gerekir. Spinoza şöyle diyordu: İnsanın, disiplinlerinden azat olduğunda insan bedeninin yapabileceklerini bilmek imkânsızdır. Foucault ise şöyle der: "Direnen kuvvetler" bütünü olarak "yaşadığı sürece" insanın ne yapabileceğini bilmek imkânsızdır.[32]

31 *NC*, s. 146: "Bichat ölüm kavramını bölünemez, belirleyici ve geri dönüşü olmayan bir olay olarak belirdiği o mutlak halinden ayırarak göreceleştirmiştir: Ölümü ayrı, kısmi, ilerlemeli ve neredeyse ölümden sonra bile devam edecek kadar yavaş ölümler formunda buharlaştırarak yaşam içerisinde yeniden dağıtmıştır. Ama bu durumdan da tıbbi düşünce ve algı için temel bir yapı oluşturmuştur; yaşamın karşısına konulan ve yaşamın maruz kaldığı şey; ölümün yaşayan karşıtı olarak yaşamı yaşam yapan şey; yaşamın analitik olarak maruz kaldığı şey olarak yaşamı doğru yapan şey... Vitalizm bu ölümlülük temelinde ortaya çıkar."

32 *VS*, s. 190.

KATLAMALAR VEYA DÜŞÜNCENİN İÇERİSİ (ÖZNELEŞME)

Bilme İstenci'ni takip eden uzunca sessizlik boyunca ne olmuştu? Belki de Foucault bu kitaba ilişkin belli bir yanlış anlama olduğunu hissetmişti: İktidar ilişkilerine takılıp kalmamış mıydı? Kendi kendine şu itirazı yükseltiyordu: "İşte yine aynı yerdeyiz, çizgiyi aşma, öbür tarafa geçme kapasitesinden yine yoksun... İktidarın yanında, söyledikleri ve söylettikleriyle ilgili olarak, yine aynı tercih."[1] Ve kuşkusuz kendine şu yanıtı veriyordu: "Yaşamların en yoğun noktası, enerjilerinin yoğunlaştığı nokta tam da iktidarla çarpıştıkları, onunla mücadele ettikleri, kuvvetlerini kullanmaya veya tuzaklarından kaçmaya çalıştıkları noktadır." Aynı şekilde dağınık iktidar merkezlerinin bir şekilde birincil direniş noktaları olmaksızın varolmadıklarını ve iktidarın iktidara direnen bir yaşam ortaya çıkarmaksızın yaşamı amaç olarak almadığını ve son olarak da dışarının kuvvetinin diyagramları sürekli sekteye uğratarak altüst ettiğini söyleyebilirdi. Ama, öbür taraftan, direnişin çapraz ilişkileri sürekli olarak yeniden katmanlaşmaya, iktidar düğümleriyle karşılaşmaya veya hatta bunları üretmeye devam ederse? 1970

1 *VHI*, s. 16.

sonrasında hapishane hareketinin nihai başarısızlığı Foucault'yu zaten üzmüştü ve daha sonra dünya ölçeğinde meydana gelen başka olaylar da üzüntüsünü arttıracaktı. İktidar hakikat için kurucuysa, artık iktidarın hakikati olmayacak veya artık iktidarın integral çizgilerinden değil direnişin çapraz çizgilerinden hasıl olacak bir hakikat olan "hakikatin iktidarı"nı nasıl kavramak gerekir? "Çizgiyi aşmak" nasıl olacaktır? Ve, dışarının gücü olarak yaşama ulaşmak gerekiyorsa, bize bu dışarısının korkunç bir boşluk olmadığını ve direniyormuş gibi görünen bu yaşamın "kısmi, ilerleyici ve yavaş" ölümlerin boşluktaki basit dağılımından ibaret olmadığını söyleyen nedir? Artık ölümün yaşamı "bölünemez ve belirleyici" bir olayla kadere dönüştürdüğü dahi söylenemez, o halde daha ziyade yaşama tekillikleri, yani yaşamın kendi direnişinden doğduğunu zannettiği hakikatleri bahşetmek için kendini çoğalttığını ve farklılaştırdığını söylemeliyiz. O halde bizzat ölümün büyük limitini önceleyen ve bundan sonra da birbirini takip etmeye devam eden tüm bu ölümlerden geçmek dışında ne kalır geriye? Yaşam artık kişinin bir "Ölünür" ["*on meurt*"] kortejindeki yerini, bütün yerlerini almasından ibarettir. İşte bu anlamdadır ki Bichat belirleyici bir an veya bölünemez bir olay şeklindeki klasik ölüm kavrayışından iki şekilde kopmuştur: Ölümü hem yaşamla eşzamanlı olarak hem de kısmi ve tekil ölümlerden oluşan bir çokluk olarak ortaya koymuştur. Foucault'nun tezlerini analiz ederken kullandığı ton epistemolojik analizden başka bir şeyin söz konusu olduğunu yeterince gösterir niteliktedir.[2] Foucault için söz konusu olan ölüm kavrayışıydı ve pek az insan kendi ölüm kavrayışıyla Foucault kadar uyumlu bir şekilde ölmüştür. Foucault'ya ait olan bu yaşam gücünü Foucault daima Bichat'daki gibi çoklu bir ölüm olarak düşünmüş ve yaşamıştır. O halde iktidarla çarpıştığı, mücadele ettiği ve geceye dönmeden önce onunla "kısa ve sert sözler" değiş tokuş ettiği oranda kendini gösteren bu anonim yaşamlar haricinde, Foucault'nun "rezil insanların yaşamı" dediği ve "mutsuzlukları, öfkeleri veya belirsiz delilikleri" itibariyle dikkatimize sunduğu o

2 *NC*, s. 142-148, 155-156.

yaşam haricinde ne kalır ki geriye.[3] Tuhaf ve beklenmedik bir şekilde, Foucault'nun kendi üzerine almak istediği de bu "rezillik" idi: "Küçük ve ayırt edilmesi zor olmaları itibariyle bir o kadar da büyük bir enerjiye sahip olan bu nevi partiküllerden yola çıkmıştım." Bu, *Hazzın Kullanımı*'ndaki şu ifadede en çarpıcı halini alır: "kendinden vazgeçmek..."[4]

Cinselliğin Tarihi bariz bir şekilde kuşkulu bir tonla kapanır. *Cinselliğin Tarihi*'ne ilişkin olarak Foucault bir açmaz buluyorsa, bu, Foucault'nun iktidarı düşünme şeklinden değil, en küçük hakikatlerimizde dahi tosladığımız iktidarın kendisinin bizi düşüncemizde olduğu gibi yaşamımızda da içine düşürdüğü açmazı keşfetmiş olmasından ileri gelir. Bu durumdan ancak dışarısı kendini boşluktan koparıp alacak ve ölümden saptıracak bir harekete yakalanmış olsaydı çıkış olabilirdi. Bu, aynı zamanda bilgi ve iktidar eksenlerinden farklı, adeta yeni bir eksen olurdu. Bu, bir dinginliğin yakalanabileceği bir eksen, yaşamın gerçek bir olumlaması olabilir mi? Her halükârda bu diğer eksenleri iptal eden değil, hep onlarla aynı anda çalışagelmiş ve onları açmaza düşmekten alıkoymuş bir eksendir. Belki de bu üçüncü eksen başından beri Foucault'da vardı (tıpkı iktidarın da başından beri bilgide olması gibi). Ancak bu eksen, diğer ikisi üzerine geri dönecek olsa bile, belirli bir mesafe alarak ortaya çıkabilirdi. Foucault, bu diğer iki eksenle dolaşık olduğu ölçüde algılanması zor olan bu patikayı ortaya çıkarmak için kartları yeniden karıştırma gereği duymuştur:

---

3 *VHI*, s. 16. Foucault'nun rezilliğin diğer iki kavranışına karşı çıktığını görürüz. Bataille'a yakın olan ilki bizzat aşırılıkları itibariyle efsane veya anlatı halini alan yaşamlara ilişkindir (bu fazlasıyla "kötü şöhretli" klasik bir rezillik, sözgelimi Gilles de Rais'ninki gibi ve dolayısıyla yanlış bir rezillik kavrayışıdır). Daha ziyade Borges'e yakın olan diğer kavrayışa göreyse, yaşamın efsane halini almasının sebebi, kendi atılım, sapma ve süreksizliklerinin karmaşıklığının ancak yaşamın bütün olası durumlarını, birbiriyle çelişenler bile dahil olmak üzere, kapsama, yani olanaklı olanı tüketme kapasitesine sahip bir anlatı ile anlaşılabilirlik kazanabilmesidir (bu, Stavisky'nin örneği olabileceği "barok" rezillik anlayışıdır). Foucault ise üçüncü bir rezillik anlayışı ortaya koyar. Bu rezillik, bir anlığına gün yüzüne çıkmayı şikayetlere ve polis tutanaklarına borçlu olan önemsiz, silik ve basit insanların rezilliği, yani aslında seyrekliğe ilişkin bir rezilliktir. Bu daha ziyade Çehov'unkine yakın bir kavrayıştır.

4 *UP*, s. 14.

Foucault'nun *Hazzın Kullanımı*'na yazdığı genel girişte ortaya koyduğu da bu yeni dağılımdır.

Peki ama bu yeni boyut nasıl olup da ta başından beri vardı? Şu ana kadar üç boyut görmüş olduk: katmanlar üzerinde oluşmuş, biçimselleşmiş ilişkiler (Bilgi); diyagram düzeyindeki kuvvet ilişkileri (İktidar); ve dışarısı ile olan ilişki ya da mutlak ilişki veya Blanchot'nun dediği gibi, aynı zamanda bir ilişkisizlik olarak ilişki (Düşünce). Bu, içerisi [*le dedans*] olmadığı anlamına mı gelir? Foucault içerideliği durmaksızın radikal bir eleştiriye tabi tutar. Ama *her türlü iç dünyadan daha derin olacak bir içeri*, tıpkı dışarının her türlü dış dünyadan daha uzak olması gibi. Dışarı sabit bir limit değil, beraberce bir içeri oluşturduğu peristaltik hareketlerle, kıvrımlarla ve katlamalarla yaşayan hareketli bir maddedir: dışarıdan başka bir şey değil, tam anlamıyla dışarı*nın* içerisi. *Kelimeler ve Şeyler* şu temayı geliştiriyordu: Düşünce dışarıdan geliyor ve dışarıya bağlı kalmaya devam ediyorsa, nasıl olup da düşüncenin düşünmediği ve düşünemeyeceği unsur olarak dışarısı içeride belirmiyordu? Ayrıca düşünülmeyen, dışarıyı ikileyen veya kazan düşünmenin imkânsızlığı olarak dışarıda olmayıp düşüncenin tam kalbinde yatmıyor muydu.[5] Klasik çağ sonlu olanı ve farklı sonsuzluk düzenlerini ele alırken zaten düşüncenin bir içerisi, yani bir düşünülmeyen, olduğunu söylüyordu. Ve 19. yüzyıldan itibaren ise insanın uyumak için de olsa içine yerleştiği ama aynı zamanda da canlı, çalışan birey veya konuşan özne olarak uyanık insanın içine yerleşen, dışarıyı katlayacak ve bir "derinlik", "kendi içine çekilmiş bir kalınlık", yaşama, emeğe ve dile ait bir içeri oluşturacak olan daha ziyade sonluluğun boyutlarıydı.[6] Dışarıya bir kavis veren ve içeriyi oluşturan kâh sonsuz olanın kıvrımları kâh sonluluğun yeniden kıvrılmalarıdır. Ve zaten *Kliniğin Doğuşu* kliniğin nasıl bedeni yüzeye yaydığını fakat aynı zamanda patolojik anatominin daha sonra bu bedeni nasıl eski içerideliği yeniden canlandırmayıp, bu dışarı*nın* yeni içerisini oluşturan derin katlanmalarla tanıştıracağını göstermişti.[7] Dışarının bir operasyonu olarak içeri: Sanki gemi denizin bir

5 *MC*, s. 333-339: "*cogito* ve düşünülmeyen." Ve *PDD*.

6 *MC*, s. 263, 324, 328, 335.

7 *NC*, s. 132-133, 138, 164.

kıvrımıymışçasına, yalnızca dışarının bir kıvrımı olacak bir içeri teması Foucault'yu tüm çalışmalarında izlemiştir. Rönesans döneminde gemiye tıkılmış o delinin hakkında Foucault şöyle diyordu: "Dışarının içerisine ve aynı şekilde içerinin dışarısına konmuştu, ... yolların en özgürü, en açığının tam orta yerinde bir mahkûm, sonsuz yolun kavşağına kaskatı zincirlenmiş, Yolcunun dikâlâsı, yani geçit mahkûmu..."[8] Düşüncenin bizzat bu deliden başka varlığı yoktur. Blanchot'nun Foucault için söylediği gibi, "dışarıyı hapsetmek, yani onu bekleyişin veya istisnanın içerisi olarak kurmak".[9]

Veya daha ziyade Foucault'nun her daim yakasını bırakmayan tema, çift temasıdır. Ama çift olan asla içerinin bir projeksiyonu değildir, aksine dışarının bir içselleştirilmesidir. Bu Bir'in ikilenmesi değil, Öteki'nin yeniden ikilenmesidir. Aynı'nın yeniden üretimi değil, Farklı'nın tekrarıdır. Bir Ben'in [*JE*] sudur etmesi değil, her daim öteki olanın veya bir Bensizliğin [*Non-moi*] içkinliğe koyuluşudur. İkileme sürecinde çifti oluşturan asla öteki değildir, yeniden ikilemede kendimi ötekinin çifti olarak gören benimdir: Kendimle dışarıda karşılaşmam, ötekini kendimde bulurum ("söz konusu olan Ötekinin, Uzağın nasıl aynı zamanda en Yakın ve Aynı olduğunu göstermektir").[10] Bu aynen embriyolojide bir dokunun invajinasyonu veya terzilikteki duble kenar işlemi gibidir: bükme, yeniden katlama, sabitleme... *Bilginin Arkeolojisi* en paradoksal sayfalarında bir cümlenin nasıl bir diğerini tekrarladığını ve bilhassa bir sözcenin nasıl güçlükle ayırt edilen "başka bir şeyi" tekrarladığını, ikilediğini gösteriyordu (klavyedeki harflerin dağılımı, AZERT). Ve ayrıca iktidar konusundaki kitaplar katmanlaşmış formların nasıl kendinden güçlükle ayırt edilen kuvvet ilişkilerini tekrarladığını, tarihin nasıl bir oluş halinin ikilenmesi olduğunu gösteriyordu. *Raymond Roussel*'de etraflı bir analize tabi tutulan da Foucault'daki bu daimi temaydı. Zira, Raymond Roussel'in keşfetmiş olduğu şey şuydu: dışarıya ait cümle; bunun ikinci bir cümlede tekrarı; ikisi

---

8 *HF*, s. 22.

9 Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, s. 292.

10 *MC*, s. 350 (ve Kant'a göre "ampiriko-aşkınsal ikili" ve "ampiriko-kritik yeniden ikileme" olarak insan üzerine).

arasındaki minicik fark ("yırtık"); birinden diğerine doğru bükülme, ikilenme veya yeniden ikilenme. Yırtık artık dokunun bir kazasını değil, dış dokunun bükülmesi, invajine olması ve ikilenmesinin temelini oluşturan yeni kuralı teşkil eder. "Opsiyonel" kural veya rastlantının dağılımı, bir zar atımı. Foucault için bunları "getiren" şey, tekrar, fark, ve ikileme oyunlarıdır. Foucault'nun epistemoloji, dilbilim ve tüm ciddi disiplinler yoluyla gösterilebilecek şeyleri edebi ve mizahi olarak sunduğu tek yer burası değildir. *Raymond Roussel* içerinin nasıl daima varsayılan bir dışarının katlanması olduğunu göstermek için ikilemenin bütün anlamlarını kaynaştırmış, birbirine dikmiştir.[11] Keza Roussel'in son yöntemi, parantezlerin birbiri içerisinde çoğalması, cümle içindeki katlamaları çoğaltır. Foucault'nun Roussel üzerine yazdığı kitap bu yüzden önemlidir. Ve kuşkusuz bu kitabın çizdiği yol da bizzat ikilidir. Bu, kesinlikle önceliğin tersine çevrilebileceği anlamına gelmez: İçeri daima dışarının ikilemesi olacaktır. Kâh Roussel'in ihtiyatsızca ve ölümü arayarak yaptığı gibi, dışarıya ve onun "boğucu boşluğuna" ulaşmak için "çalışılmış bir jestle" ikilemeyi bozmak, kıvrımları ayırmak isteriz. Kâh, Leiris gibi daha bilgece ve ihtiyatlı davranarak, fakat yine de başka türlü bir cesaretle, dışarıyı yaşamsal veya yeniden doğan bir unsur haline getirmek için yırtıktan yırtığa kıvrımları takip eder, ikilemeleri pekiştirir ve bir "mutlak bellek" oluşturan katlamalarla kendimizi sarmalarız.[12] *Deliliğin Tarihi*'nin söylediği gibi: dışarının içerisine ve aynı şekilde içerinin dışarısına konmuş olmak... Belki de Foucault, çok önceden ortaya attığı şekliyle çifte ilişkin bu iki yol

---

11 Bunlar *RR*'nin sürekli temalarıdır (bilhassa Roussel'in *Chiquenaude* kitabına ilişkin olarak ikilemenin tüm anlamlarının gözden geçirildiği II. bölüm, kırmızı topuklu Korsan oyunundaki dublörün replikleri", s. 37-38).

12 Roussel ve Leiris hakkındaki pasajın tümünü alıntılamak gerekir çünkü bu pasajın Foucault'nun tüm hayatını ilgilendiren bir şey barındırdığını düşünüyoruz: "Leiris statüsü olmayan onlarca şeyden, kişilere dair onlarca fantastik durumdan yavaş yavaş kendi kimliğini derler, sanki kelimelerin kıvrımlarında, asla tam olarak defedilemeyen kabuslarla, mutlak bellek uyuyormuş gibi... Roussel bu aynı kıvrımları, içlerinde boğucu bir boşluk, varlığın amansız bir yokluğunu bulmak üzere yoğun bir jestle ayırır. Tüm hükümranlığıyla, bu boşluğu ve yokluğu hısımlık veya tür oluşturmayan figürler yaratmak için kullanır" (s. 28-29).

arasında durmadan gidip gelmişti: ölüm veya bellek arasındaki seçim. Foucault belki de Roussel gibi ölümü seçti, fakat belleğin sapmaları veya katlanmalarından geçmeksizin değil...

Hatta belki de Yunanlara kadar gitmesi gerekiyordu... Böylelikle en ateşli problem kendisini soğutabilecek veya sakinleştirebilecek koşullara kavuşabilecekti. Eğer katlanma, yeniden ikilenme Foucault'nun tüm çalışmalarını meşgul ediyor ama ancak sonradan yerini buluyorsa, bunun sebebi hem kuvvet veya iktidar ilişkilerinden hem de katmanlaşmış bilgi formlarından ayırt edilmesi gereken yeni bir boyuta "mutlak bellek" demiş olmasından kaynaklanıyordu. Grek formasyonu, eski emperyal formasyonlardan çok farklı olan ve Grek ışığında görünürlük rejimiyle Grek logosunda sözce rejimi olarak aktüelleşen yeni iktidar ilişkileri sunar. O halde nitelikli bilgiler boyunca uzanan bir iktidar diyagramından bahsedebiliriz: "Kendi yönünü belirlemek, evini yönetmek, kentin yönetimine katılmak aynı türde üç pratik teşkil eder" ve Xenophon "bu üç sanat arasındaki süreklilik ve izomorfizmin yanı sıra bunların bireyin hayatındaki kronolojik ardıllığını gösterir".[13] Ne var ki Yunanların en büyük yeniliğinin belirdiği nokta bu değildir. Yunanların yeniliği daha sonra ikili bir "ayrılma" [*décrochage*] lehine ortaya çıkar: "kendini yönetmeyi mümkün kılan pratikler" aynı anda hem kuvvet ilişkisi olarak iktidardan hem de katmanlaşmış form ya da erdemin "yasası" olarak bilgiden *kendini ayırdığında*. Bir yanda, kişinin başkalarıyla olan ilişkilerinden türemeye başlayan bir "kendiyle ilişki"; öbür yanda, aynı şekilde, bilginin kuralı olarak ahlak kodundan türemeye başlayan bir "kendilik kurulumu".[14] Bu türeme ve bu ayrılmayı *kendiyle ilişkinin* bağımsız bir statü kazanması anlamında düşünmek gerekir. Adeta dışarının ilişkileri katlanıp bükülerek bir ikileme yaratıyor ve kendiyle bir ilişkinin ortaya çıkmasına olanak veriyor, kendine özgü bir boyutu takiben kazılıp gelişen bir içeri oluşturuyor gibidir: "*Enkrateia*", yani bir maharet olarak kendiyle ilişki, "insanın başkalarına uyguladığı iktidarın *içinde* kendine uyguladığı bir iktidardır" (insan kendini yönetemiyorken nasıl başkalarını yönettiğini düşünebilir?), öyle ki

13 *UP*, s. 88.

14 *UP*, s. 90 (Klasik çağdan sonra "ayrılma"nın iki yönü).

kendiyle olan ilişki, siyaseti, aileyi, belagat ve oyunları, hatta erdemi oluşturan iktidarlar bağlamında "dahili bir düzenleme prensibine" dönüşür...[15] Bu, yırtığın ve ikilemenin Grek versiyonudur: bir katlanma, bir yansımayı ortaya koyan bir ayrılma.

En azından Foucault'nun Yunanların yeniliğine ilişkin yaklaşımı böyledir. Ve bu yaklaşım bizce görünürdeki tevazusuyla olduğu kadar ayrıntılarıyla da büyük bir öneme sahiptir. Yunanların yaptığı dünya-tarihsel bir jestle Varlığı açığa çıkarmak veya Açıklığı serimlemek değildir. Foucault'nun deyimiyle, bundan çok daha azı veya fazlasıdır.[16] Bir pratik serisi yoluyla dışarının bükülmesidir. Yunanlar ilk ikilemeyi oluştururlar. Dışarıya ait olan şey kuvvettir çünkü esasen başka kuvvetlerle ilişki anlamına gelir: Kendi içerisinde diğer kuvvetleri etkileme (kendiliğindenlik) ve diğerleri tarafından etkilenme (alıcılık) kudretinden ayrı düşünülemez. Ancak o halde ortaya çıkan sonuç, *kuvvetin kendiyle kurduğu ilişki, kendini etkileme kudreti, kendinin kendi üzerindeki etkisidir.* Grek diyagramı uyarınca yalnızca özgür insanlar diğerlerine hükmedebilir ("özgür kişiler" ve aralarındaki "agonistik ilişkiler"; işte diyagramın özellikleri).[17] Peki kendilerine hükmedemiyorlarsa başkalarına nasıl hükmedeceklerdir? Başkaları üzerindeki hakimiyetin kişinin kendi üzerindeki hakimiyetiyle ikilenmesi gerekir. Diğerleriyle olan ilişkinin kendiyle olan ilişkiyle ikilenmesi gerekir. İktidarın zorunlu kurallarının bunu uygulayan özgür insanın opsiyonel kurallarıyla ikilenmesi gerekir. Ahlak kodları şurada veya burada diyagramı gerçekleştirirken, bu kurallardan ayrılan ve bu kurallara artık içsel bir bağımlılığı kalmayan

---

15 *UP*, s. 93-94.

16 Foucault'nun Heidegger'e ilişkin olarak mesafesini ortaya koyan ton da buradan ileri gelir (hayır, Yunanlar "ünlü..." değildir, bkz. Barbedette ve Scala ile 28 Haziran 1984 tarihli *Les Nouvelles*'de yayımlanan röportaj).

17 Foucault Yunanlara özgü kuvvetler veya iktidar ilişkileri diyagramını doğrudan analiz etmez. Ancak Detienne, Vernant ve Vidal-Naquet gibi çağdaş tarihçilerce bunun yapılmış olduğunu teslim eder. Bunların orijinalliği tam da Yunan'daki fiziksel ve zihinsel alanı bu yeni iktidar ilişkisi türü itibariyle tanımlamış olmalarında yatar. Bu perspektiften, Foucault'nun sürekli olarak işaret ettiği bu "agonistik" ilişkinin orijinal bir fonksiyon olduğunu göstermek önemlidir (ki bu bilhassa âşıkların davranışlarında görülür).

bir "özne" ortaya çıkar. Yunanların yaptığı budur: Kuvvetin kuvvet olmayı bırakmayacağı şekilde, kuvveti katlamışlardır. Kuvveti kendisiyle ilişkilendirmişlerdir. İçerideliği, bireyselliği veya öznelliği göz ardı etmek bir yana, özneyi icat etmişlerdir; ama bir türev veya bir "özneleşme"nin ürünü olarak. "Estetik varoluşu", yani ikilemeyi, kendiyle ilişkiyi, özgür insanın opsiyonel kuralını keşfetmişlerdir.[18] (Bu türevi yeni bir boyut olarak düşünmezsek, Yunanlarda öznellik olmadığım söylememiz gerekecektir, bilhassa öznelliği zorunlu kurallar tarafında arayacak olursak...)[19] Foucault'nun temel fikri, iktidar ve bilgiden türetilen ama onlara bağımlı olmayan bir öznellik boyutu fikridir.

Başka bir anlamda, önceki kitaplara ilişkin olarak ve birçok açıdan bir nevi ayrılma teşkil eden kitap *Hazzın Kullanımı*'dır. Bir yandan, bu kitap Yunanlarla başlayıp Hristiyanlıktan geçerek günümüze kadar uzanan uzun bir dönemi kapsarken, önceki kitaplar 17. ve 19. yüzyıllar arasındaki daha kısa dönemleri ele alıyordu. Öbür yandan, bu kitap önceki kitapların nesnesi olan iktidar ve bilgi ilişkilerine indirgenemez yeni bir boyut olarak kendiyle ilişkiyi keşfeder: O halde bütünün yeniden organize edilmesi gerekir. Ve son olarak da, cinselliği iktidarın ve bilginin çifte bakış açısından inceleyen *Bilgi İstenci* ile bir kopuş vardır; artık kendiyle ilişki iyice keşfedilmiştir ama cinsellikle ilişkisi belirsizliğini korur.[20] Öyle ki bir bütünün yeniden organizasyonuna ilişkin ilk adım zaten başından beri oradadır: Kendiyle ilişki ve cinsellik arasında Foucault nasıl bir

---

18 Kurallara indirgenemez bir şey olarak öznenin kurulumu veya "özneleşme" için, *UP*, s. 33-37; estetik varoluş alanı için, s. 103-105. "Opsiyonel kurallar" Foucault'nun değil, Labov'un terimi olmakla beraber, bu terimin artık sabitleri değil dahili varyasyon fonksiyonlarını belirtmek anlamında sözcenin durumuna mükemmelen uyduğunu düşünüyoruz. Artık kurallardan farklı olarak düzenleyici fonksiyonları belirtmek için daha genel bir anlam kazanır.

19 *UP*, s. 73.

20 Foucault cinselliğe ilişkin bir kitap yazmak için işe koyulduğunu söyler (*Bilgi İstenci*'ni takip eden aynı çizgide bir kitap); "daha sonra cinselliğin kaybolmuş olduğu, kendilik mefhumu ve kendilik teknikleri üzerine bir kitap yazdım ve ikisi arasında bir denge tutturmaya çalıştığım bir kitabı üçüncü kez yeniden yazmak zorunda kaldım". Bkz. Dreyfus ve Rabinow, s. 323.

bağ kurmak istemiştir ki bir "cinselliğin tarihi" projesini yenilemek gereksin? Bunun yanıtı son derece belirlidir: Nasıl ki iktidar ilişkileri ancak gerçekleştirilmek suretiyle olumlanıyorsa, bu iktidar ilişkilerini büken kendiyle ilişki de ancak kendisini gerçekleştirerek kurulur. Ve kendisini kurduğu ya da gerçekleştirdiği yer cinselliktir. Bu, anında olmayabilir; zira bir içerinin veya içerideliğin kurulumu cinsel olmaktan ziyade öncelikle beslenmeye ilişkindir.[21] Ne var ki, burada da, cinselliğin giderek beslenmeden "ayrılmasına" ve kendiyle ilişkinin gerçekleştiği yer haline gelmesine yol açan nedir? Mesele Yunanlarca yaşandığı şekliyle cinselliğin dişide kuvvetin alıcı unsurunu, erkekte ise kuvvetin etkin veya spontan unsurunu cisimleştirmesidir.[22] Bu andan itibaren, özbelirlenim olarak özgür insanın kendiyle ilişkisi cinselliği üç şekilde ilgilendirecektir: basit bir hazların "Diyetetiği" formunda kendi bedenini etkin olarak yönetme kapasitesine sahip olmak için kendini yönetmek; bileşik bir ev "Ekonomisi" formunda kişinin karısını yönetme kapasitesine sahip olması ve kadının bizzat iyi bir alıcılığa ulaşması için kendini yönetmek; ikilenmiş bir oğlanların "Erotiği" formunda oğlanın kendi kendini yönetmeyi, etkin olmayı ve diğerlerinin iktidarına direnmeyi öğrenmesi için kendini yönetmek.[23] Yunanlar yalnızca kendiyle ilişkiyi icat etmekle kalmamış, bunu cinsellikle ilişkilendirmiş, cinsellik içerisinde düzenlemiş ve ikilemişlerdir. Kısacası, Yunanlarda kendiyle ilişki ve cinsellik arasında iyi temellendirilmiş bir karşılaşma gerçekleşmiştir.

Yeniden dağılım, yeniden organizasyon, en azından uzun bir dönem boyunca, kendi başına gerçekleşir. Zira kendiyle ilişki, her türlü "kurumsal ve toplumsal sistem"den bağımsız olarak, özgür insanın kendisine ayrılmış ve katlanmış bir bölge olarak kalmayacaktır. Kendiyle ilişki iktidar ilişkileri ve bilgi ilişkileri açısından anlaşılacaktır. İlk başta türetildiği bu sistemlere yeniden entegre olacaktır. İçsel birey kendini "ahlaki" bir bilgi içerisinde kodlanmış ve yeniden kodlanmış bulur, bilhassa iktidarın mücadelesinin nesnesi haline gelir ve diyagramlaşır. O halde kıvrım adeta açılır, özgür insanın

21 *UP*, s. 61-62.

22 *UP*, s. 55-57.

23 *UP*, II, III ve IV ("oğlanın antinomisi" için, s. 243).

özneleşmesi bir tabiiyete dönüşür: Bu, bir yandan, iktidarın kurduğu ve gündelik hayatla özne dediklerinin içerisi üzerinde işleyen tüm bireyselleşme ve modülasyon prosedürleriyle birlikte, "kontrol ve bağımlılık yoluyla bir başkasına tabi olmaktır"; diğer yandan da, bir özne bilgisi oluşturacak ahlaki ve beşeri bilimlere ilişkin tüm tekniklerle beraber, her bir kişinin "özbilinç ve özbilgiyle [*connaissance de soi*] kendi kimliğine bağlanmasıdır".[24] Aynı şekilde, cinsellik iktidar odakları etrafında organize olur, bir "scientia sexualis"e yer açar ve "bilgi-iktidar"ın cisimleşmiş bir haline, yani Sekse entegre olur (Foucault burada *Bilgi İstenci*'ndeki analizlerini pekiştirir).

Buradan çıkarmamız gereken sonuç Yunanların açtığı bu yeni boyutun yok olup bilgi ve iktidar eksenleri üzerine geri kapandığı mıdır? Bu durumda kendiyle ilişkiyi özgür bireysellik olarak yeniden bulmak için Yunanlara dönmek gerekir. Ama elbette mesele bu değildir. Daima kurallara ve iktidarlara direnen bir kendiyle ilişki olacaktır; hatta bu kendiyle ilişki daha önce bahsettiğimiz direniş noktalarının kaynaklarından biridir. Sözgelimi, Hristiyanlık temelli ahlakları, Reformdan önce sürekli gelişen özneleşmeye ilişkin "ruhani ve çileci hareketleri" göz önüne almaksızın, giriştikleri kodlama faaliyetlerine ve işaret ettikleri pastoral iktidara indirgemek yanlış olur (kolektif özneleşmeler de vardır).[25] Şunların bunlara ya da bunların şunlara direndiğini söylemek de yeterli değildir; bunlar arasında sürekli bir iletişim vardır, ister mücadele etmek, ister bütünleşmek için olsun. O halde ortaya konması gereken şey özneleşmenin, kendiyle ilişkinin kendini sürekli yarattığıdır. Ama kendini yaratırken sürekli dönüşür, kipini değiştirir, öyle ki Grek kipi çok uzak bir hatıra

---

24 Dreyfus ve Rabinow, s. 302-304. Burada Foucault'nun farklı yerlerde söylediklerini özetliyoruz: a) Ahlakın iki kutbu vardır; özneleşme kodu ve kipi; ama bunlar birbiriyle ters orantılıdır ve birinin yoğunlaşması öbürünün seyrelmesi anlamına gelir (*UP*, s. 35-37); b) özneleşme bir kodlanmaya meyleder ve kodun lehine boşalır veya katılaşır (bu *SS*'nin genel bir temasıdır); c) bireyselleştirme görevini üstlenen ve içeriye nüfuz eden yeni bir tür iktidar belirir: Bu öncelikle Kilise'nin pastoral iktidarı, daha sonra bunun Devlet iktidarı tarafından yeniden yakalanışıdır (Dreyfus ve Rabinow, s. 305-306: Foucault'nun bu pasajı *SP*'nin "bireyselleştirici ve modüle edici iktidar" analizine eklemlenir).

25 *UP*, s. 37.

olarak kalır. İktidar ve bilgi ilişkileri tarafından ele geçirilen kendiyle ilişki, başka yerlerde ve başka şekillerde sürekli yeniden doğar.

Kendiyle ilişkinin en genel formülü şudur: kişinin kendi üstündeki kendi etkisi veya katlanmış kuvvet. Özneleşme katlanmak suretiyle gerçekleşir. Ancak, dört çeşit katlanma, cehennemin ırmakları gibi dört çeşit özneleşme kıvrımı vardır. İlki maddi yönümüze ilişkin olup kıvrım tarafından kuşatılır ve kıvrım içine alınır: Yunanlarda bu, beden ve bedenin hazları yani "*afrodisia*" idi; ama Hristiyanlarda bu, et ve etin arzuları, bütünüyle farklı bir maddi kiplik [*modalité*], yani arzunun ta kendisiydi. İkincisi esasında kuvvetler ilişkisinin kıvrımıdır; zira kuvvetler ilişkisi bir kendiyle ilişki halini almak için daima tekil bir kural uyarınca bükülür; söz konusu kuralın doğal, ilahi, rasyonel ya da estetik vs. olmasına göre elbette farklı durumlar söz konusudur. Üçüncüsü, doğruyla varlığımız ve varlığımızla hakikat arasında bulunan ve her türlü bilginin ve özel bilginin [*connaissance*] formel koşulu olarak hizmet edecek bir ilişkiyi oluşturması itibariyle bilginin kıvrımı veya hakikatin kıvrımıdır: Yunanlarda ve Hristiyanlarda, Platon'da, Descartes'ta veya Kant'ta hiçbir zaman aynı şekilde gerçekleşmeyen, bilginin özneleşmesi. Dördüncüsü bizzat dışarının kıvrımı, nihai kıvrımdır: Blanchot'nun "bekleyişin içerideliği" dediği şeyi oluşturan, öznenin farklı şekillerde, ölümsüzlük veya sonsuzluk veya kurtuluş veya özgürlük veya ölüm veya kopuş beklentisini temellendiren budur. Bu dört kıvrım kendiyle ilişki olarak öznelliğin veya içerideliğin ereksel, formel, etkin ve maddi nedenleri gibidir.[26] Bu kıvrımlar son derece değişkendir ve varyasyonları birbirine indirgenemez özneleşme kipleri teşkil eden farklı ritimlere sahiptir. Bilginin ve iktidarın "kod ve kurallarının altında" çalışırlar; bunun sonucunda serimlenmek suretiyle bunlarla yeniden kavuşsalar da, bu durum, öte yandan başka katlanmalar gerçekleşmesini engellemez.

---

26 Foucault'nun *UP*, s. 32-39'da (ve Dreyfus ve Rabinow'da s. 333-334'te) genel hatlarıyla ele aldığı dört özelliği sistematize ediyoruz. Foucault "tabiiyet" kelimesini öznenin kurulumunun ikinci yönünü belirtmek için kullanır; ama bu kelime burada kurulu özne iktidar ilişkilerine tabi kılındığında sahip olduğundan farklı bir anlam kazanır. Üçüncü yön ise özel bir öneme sahip olup, *Kelimeler ve Şeyler*'e eklemlenir: Esasında *Kelimeler ve Şeyler* yaşamın, emeğin ve dilin daha derin bir öznellik kurmak üzere katlanmadan önce nasıl bilgi nesnesi olduğunu gösteriyordu.

Ve her defasında kendiyle ilişki, özneleşme kipine karşılık gelen bir kiplik uyarınca, cinsellikle karşılaşmaya mecburdur çünkü kuvvetin kendiliğindenliği ve alıcılığı artık Yunanlarda olduğu gibi bir etkin ve bir edilgin rol temelinde dağılmayacak, daha ziyade Hristiyanlarda olduğu gibi bambaşka bir şekilde, biseksüel bir yapı temelinde dağılacaktır. Genel bir karşılaşma perspektifinden, Yunanlardaki beden ve hazlarla Hristiyanlardaki et ve arzu arasında ne gibi varyasyonlar bulunur? Platon'un ilk kıvrımda bulunan beden ve hazlar düzeyinde kaldığı ama hakikati yeniden âşık üzerine katlayarak ve (artık hazların öznesine değil) "arzulayan özne"ye doğru giden yeni bir özneleşme süreci ortaya koyarak üçüncü kıvrımdaki Arzu düzeyine zaten yükselmeye başladığı söylenebilir mi?[27] Ve nihayetinde kendi güncel kiplerimiz, modern kendiyle ilişkimiz hakkında ne söyleyebiliriz? *Bizim dört kıvrımımız nelerdir?* İktidarın gündelik hayatlarımızı, içerideliğimizi ve bireyselliğimizi gittikçe artan bir şekilde kuşattığı doğruysa; eğer bireyselleştirici bir hal aldıysa; eğer bizzat bilginin de arzulayan öznenin hermenötikleri ve kodlamalarını oluşturacak şekilde gittikçe artan bir düzeyde bireyselleştiği doğruysa, öznelliğimiz için geriye ne kalır? Özneye asla hiçbir şey "kalmaz" zira özne her defasında, bir direniş odağı gibi, bilgiyi öznelleştiren ve iktidarı yeniden büken kıvrımların yönleri temelinde, yapılan bir şeydir. Modern öznellik Yasa'ya fazlasıyla tabi kılınmış bir arzuya karşı bedeni ve hazlarını yeniden mi keşfediyor? Ve fakat bu Yunanlara dönmek demek değildir, zira dönmek diye bir şey asla yoktur.[28] Modern bir öznellik mücadelesi iki güncel tabiiyet formuna direnişten geçer; birincisi bizi iktidarın kısıtları temelinde bireyselleştirmeye ilişkindir, diğeri ise her bireyi bilinen ve tanınan,

---

27 *UP*, Platon hakkındaki bölüm, V.

28 *VS* bedenin ve hazlarının, yani "sekssiz bir cinselliğin" arzuyu yasaya bağlayan "Seks"in cisimleşme biçimine "direnmenin" modern yolu olduğunu gösteriyordu (s. 208). Ama bu ancak çok kısmi ve muğlak bir anlamda Yunanlara dönmek demektir zira Yunanlarda beden ve hazları özgür insanlar arasındaki agonistik ilişkilerle ve dolayısıyla kadınları dışarıda bırakan tekcinsel bir "eril toplum"la bağlantılıydı; oysa ki biz açıkça kendi toplumsal alanımıza has başka bir ilişki türü arıyoruz. Bkz. Foucault'nun Dreyfus ve Rabinow'daki sözde geri dönüş mefhumuna ilişkin pasajı, s. 322-331.

kati olarak sabitlenmiş bir kimliğe bağlamaya ilişkindir. Öznellik mücadelesi bu yüzden kendisini farklı olma hakkı, varyasyon hakkı veya metamorfoz hakkı olarak sunar.[29] (Burada soruları çoğaltıyoruz çünkü Foucault'nun yayımlanmamış *"Les aveux de la chair"* metnine ve hatta onun da ötesinde son araştırma konularına değiniyoruz).

Foucault, *Hazzın Kullanımı*'nda özneyi keşfediyor değildir. Esasında, bunu zaten bir türev, sözceden türetilmiş bir fonksiyon olarak belirlemişti. Ama, burada onu dışarının kıvrım tarafından koşullanan bir türevi olarak tanımlamakla, ona indirgenemez bir boyutla birlikte bütün bir uzama yerleştirir. O halde en genel soruyu yanıtlamak için gereken temele sahibiz: Artık ne bilgi ne iktidar olan bu kendiyle ilişkiyi, bu yeni boyutu nasıl adlandırabiliriz? Kendinin kendi üzerindeki etkisi haz mı yoksa arzu mudur? Veya buna arzu ya da haz davranışı olarak "bireysel davranış" diyebilir miyiz? Ancak bu üçüncü boyutun ne derecede uzun dönemlere yayıldığını görürsek bunu tam karşılayacak terimi bulabiliriz. Dışarının bir kıvrımının belirmesi batı formasyonlarına has gibi görünebilir. Belki de Doğu böyle bir fenomen sergilememiştir ve dışarının çizgisi burada, boğucu bir boşluk içerisinde, asılı kalır: Bu durumda çilecilik bir yok oluş kültürü veya böylesi bir boşlukta herhangi bir belirli öznellik üretimi olmaksızın nefes alma çabası olacaktır.[30] Kuvvetlerin bükülmesinin koşulu özgür insanlar arasındaki agonistik ilişkiyle birlikte ortaya çıkar gibidir: yani Yunanlarla. Kuvvetin diğer kuvvetle ilişkili olarak kendi üzerine katlandığı nokta budur. Ama özneleşme sürecini Yunanlardan başlatsak dahi, yine de günümüze kadar gelen uzun bir dönemi işgal eder. Bu kronoloji, Foucault'nun iktidar diyagramlarını kısa dönemlere ilişkin mutasyon yerleri ve bilgi arşivleri olarak incelemesi itibariyle bilhassa kayda değerdir.[31] *Hazzın*

---

29 Dreyfus ve Rabinow, s. 302-303.

30 Foucault kendini asla doğu formasyonlarını inceleyecek yeterlikte görmemiştir. Çinlilerin "ars erotica"sına, kâh bizim "scientia sexualis"imizden (*VS*) kâh Yunanların estetik yaşamından (*UP*) farklı olduğunu söyleyerek, zaman zaman atıfta bulunur. Soru şu olabilir: Doğu tekniklerinde bir Kendilik veya bir özneleşme süreci var mıdır?

31 Serilerle ilişkili olarak, tarihteki uzun ve kısa dönemler meselesi için, bkz. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion. Foucault, *AS*, s. 15-16'da epistemolojik dönemlerin zorunlu olarak kısa olduğunu gösteriyordu.

Kullanımı'nın neden aniden uzun bir dönemi irdelemeye koyulduğunu soracak olursak, belki de en basit neden şudur: Artık pratik edilmeyen eski iktidarları, artık işe yaramayan eski bilgileri çabucak unuttuysak da, ahlaki meselelerde artık inanmayı dahi bıraktığımız eski inanışları omuzlarımızda taşımaya ve problemlerimize karşılık gelmeyen eski kipler temelinde kendimizi özne olarak üretmeye devam ediyoruz. Sinemacı Antonioni'nin dediği gibi: Eros'tan muzdaribiz... Her şey adeta özneleşme kiplerinin ömürleri çok uzunmuşçasına gerçekleşiyor ve Yunanları veya Hristiyanları oynamaya devam ediyoruz; sürekli bir şeylere... dönmeye olan düşkünlüğümüz de buradan geliyor.

Ama bunun daha derin bir pozitif nedeni de vardır. Mesele şu ki bizzat katlanma veya ikilenme bir Bellektir: katmanlar ve arşivlere işlenmiş kısa süreli belleğin ötesinde, diyagramlarda arta kalanların ötesindeki "mutlak bellek" veya dışarının belleği. Yunanların estetik yaşamı zaten temel olarak geleceğin belleğini talep eder ve özneleşme süreçlerine hemen gerçek hatıralar, "*hypomnemata*" teşkil eden yazılar eşlik eder.[32] Bellek, kendiyle ilişkinin veya kendinin kendi üzerindeki etkisinin gerçek adıdır. Kant'a göre, zaman zihnin kendini etkileme formuydu, tıpkı uzamın zihnin başka bir şey tarafından etkilenme formu olması gibi: Zaman o halde, öznelliğin temel yapısını oluşturan "özetkilenim"di.[33] Ama özne veya daha ziyade özneleşme olarak zamana bellek denir. Unutuştan sonra gelen ve onun karşıtı olan kısa süreli bellek değil, şimdiyi ikileyen, dışarıyı yeniden ikileyen ve kendini yeniden yaratmak için kendinin de durmaksızın unutulması itibariyle unutuşun ta kendisi olan "mutlak bellek". Mutlak belleğin kıvrımı aslında serimle karışır çünkü serim kıvrımın içerisinde kıvrılan olarak kalır. Yalnızca unutuş (serim) belleğin içerisinde (bizzat kıvrımın içinde) katlanmış olanı yeniden bulur. Foucault'nun Heidegger'e ilişkin son bir keşfi vardır. Belleğin karşıtı olan şey unutuş değil, dışarıya doğru

32 *SS*, s. 75-84 ile Dreyfus ve Rabinow, s. 339-344 (söz konusu özneleşme sürecinin niteliği uyarınca, bu kendilik literatürünün veya hatıraların son derece değişken fonksiyonu hakkında).

33 Bu, Heidegger'in Kant yorumunun başlıca konularından biridir. Foucault'nun kendini Heidegger'le ilişkilendirdiği son açıklamaları için, bkz. *Les Nouvelles*, 28 Haziran 1984.

yitmemize yol açan ve ölümü oluşturan, unutuşun unutuluşudur. Zira belleğin unutuşla eşzamanlı olması itibariyle, dışarısı katlanmış olduğu oranda onunla eşzamanlı olan bir içeri vardır. Yaşam yani uzun dönem olan işte bu eşzamanlılıktır. Zaman özne haline gelir çünkü dışarının kıvrımıdır ve, bu haliyle, tüm şimdiyi unutuluşa iterken tüm geçmişi bellekte muhafaza eder; dönüşün imkânsızlığı olarak unutuş ve yeniden başlamanın zorunluluğu olarak bellek. Foucault uzun zaman boyunca dışarıyı zamandan daha derin nihai bir uzamsallık olarak düşünmüştür fakat son dönem çalışmalarında bir kez daha zamanı dışarıya koymanın ve dışarıyı kıvrımla koşullanan zaman olarak düşünmenin olanaklılığını ortaya koymuştur.[34]

Foucault'nun Heidegger'le zorunlu karşılaşması işte bu noktada gerçekleşir: "Kıvrım" Foucault'nun çalışmalarını meşgul etmeye devam etmiş ama gerçek boyutunu son araştırmalarında bulmuştur. Heidegger'le ne gibi benzerlikleri ve ondan ne gibi farkları bulunur? Bunları ancak, çıkış noktası olarak Foucault'nun en "banal" anlamıyla fenomenolojiden, yani niyetsellikten kopuşunu alarak değerlendirebiliriz. Foucault'nun reddettiği, tam da bilincin şeye yönelmiş olduğu ve dünyada anlam kazandığıdır. Esasında, niyetsellik her türlü psikolojizmi ve natüralizmi aşmak üzere yaratılmıştır fakat yine de yeni bir psikolojizm ve yeni bir natüralizm yaratır; öyle ki, bizzat Merleau-Ponty'nin söylediği gibi, belli bir *"learning"*den güç bela ayrılır. Bilinci ve anlamları sentezleyen bir psikolojizm ile "ham deneyime", şeye ve şeyin dünyada rahat bırakılmasına ait bir natüralizmi yeniden tesis eder. Foucault'nun bu ikili meydan okuması işte buna dayanır. Kuşkusuz, kelimeler ve cümleler düzeyinde kaldığımız sürece, bilincin bir şeye yönelmesini ve (gösteren olarak) anlam kazanmasını sağlayan bir niyetselliğe inanabiliriz; şeyler ve şeylerin durumları düzeyinde kaldığımız sürece, bilincin şeyi rahat bırakmasına olanak tanıyan bir ham deneyime inanabiliriz. Ancak fenomenoloji, iddia ettiği gibi, şeyleri parantez içine alıyorsa, bu onu kelimeler ile cümlelerin ötesine, *sözcelere* doğru ve şeyler ile şeylerin

34 Hâlâ *MC*, s. 351'de görülebileceği üzere, ilk aşamada uzamın zaman üzerinde bir önceliğini empoze eden Dışarı ve dışarıdalık temalarıydı.

durumlarının ötesine, *görünürlüklere* doğru itmeliydi. Ancak sözceler hiçbir şeye yönelmiş değildir zira hiçbir şeyle ilişkili olmayıp, ancak bir özne dışavurdukları ölçüde ilişkilidirler ve yalnızca kendilerine içkin değişkenler olarak uygun ve yeterli özne ve nesneler veren bir dile, bir dil-varlığa gönderir. Ve görünürlükler de halihazırda ilkel bir bilince (yüklemsellik öncesi) kendini açacak vahşi bir dünyada konuşlanmış olmayıp, yalnızca kendilerine gerçek anlamda içkin, yani her türlü niyetsel bakıştan bağımsız formlar, oranlar, perspektifler veren bir ışığa, bir ışık-varlığa gönderir.[35] Dil de ışık da birini diğeriyle ilişkilendiren biçimlerde (belirtme, anlam, dilin göstergeselliği; fiziksel ortam, duyumsanabilir veya anlaşılabilir dünya) değil, her birini kendi içinde yeterli ve diğerinden ayrı olarak veren o indirgenemez boyutta, ışığın "var"ı ve dilin "var"ı boyutunda ele alınacaktır. Her türlü niyetsellik bu iki monad arasında veya görme ve konuşma arasındaki "ilişkisizlik"te açılan bu boşlukta kaybolur. Bu, Foucault'nun gerçekleştirdiği en büyük dönüşümdür: fenomenolojinin epistemolojiye dönüşümü. Zira görme ve konuşma bilmek demektir ama konuştuklarımızı görmez ve gördüklerimizden konuşmayız; ve ne zaman bir pipo görsek, niyetsellik kendini yadsıyormuş ve kendi üstüne yıkılıyormuşçasına, sürekli (şu veya bu şekilde) "bu bir pipo değildir..." diyeceğizdir. Her şey bilgidir ve bu, ham deneyim diye bir şey olmamasının birincil sebebidir: Bilginin öncesinde veya altında hiçbir şey yoktur. Ancak bilgi indirgenemez bir biçimde ikilidir, konuşma ve görme, dil ve ışıktan oluşur ve bundan dolayıdır ki niyetsellik diye bir şey yoktur.

İşte her şeyin başladığı yer burasıdır çünkü fenomenoloji kendisine yük olmaya devam eden psikolojizmi ve natüralizmi defetmek adına, bizzat bilincin nesnesiyle (varolan [*étant*]) ilişkisi olarak niyetselliği aşıyordu. Heidegger'de ve daha sonra Merleau-Ponty'de niyetselliğin aşılması Varlığa, Varlığın kıvrımına doğru meylediyordu. Niyetsellikten kıvrıma, varolandan varlığa, fenomenolojiden ontolojiye. Heidegger'in takipçileri bize ontolojinin hangi ölçüde kıvrımdan ayrılamayacağını öğretmişti zira Varlık tam da varolanla yaptığı kıvrımdı ve Yunanların başlattığı bir jest olarak varlığın serimlenmesi kıvrımın tersi değil ta kendisi, Açıklığın temel

35 *RR*, s. 136-140.

ekseni, örtülme-açılmanın birliğiydi. Yine de varlığın bu katlanması, varlığın ve varolanın kıvrımının nasıl niyetselliğin yerine, onu kurmak için bile olsa, geçtiği o kadar açık değildi. Bize radikal ve "dikey" bir görünürlüğün nasıl bir Öz-görende katlandığını ve bu noktadan itibaren bir gören ve bir görülen arasında yatay bir ilişkiyi nasıl mümkün kıldığını gösteren Merleau-Ponty'ydi. Her türlü dışarıdan daha uzak olan bir Dışarı her türlü içeridelikten daha derin bir İçeri tarafından "bükülür", "katlanır" ve "ikilenir" ve içeriyle dışarı arasında türeyen ilişkiyi başlıbaşına olanaklı kılar. Hatta, bizzat bedenin ve nesnelerinin ötesinde, "Et"i tanımlayan da bu bükülmedir. Kısacası, varolanın niyetselliği varlığın kıvrımına, bir kıvrım olarak Varlığa doğru aşılır (Sartre ise, aksine, niyetsellik düzeyinde kalıyordu çünkü varlığın kıvrımına ulaşmaksızın varolan içinde delikler açmakla yetiniyordu). Niyetsellik hâlâ kendini anlamasını engelleyen Öklitçi bir uzayda üretilir ve Dışarıyla İçeri, en uzakla en derin arasında temas kuran başka, "topolojik" bir uzaya doğru aşılması gerekir.[36]

Foucault'nun Heidegger'den ve Merleau-Ponty'den onu meşgul eden bu tema hususunda teorik açıdan önemli ölçüde esinlendiğine dair kuşku yoktur: kıvrım veya ikileme. Ama ayrıca bunun pratik kullanımını Raymond Roussel'de bulmuştur zira Roussel bir "öz-gören" oluşturacak şekilde kendini sürekli büken ontolojik bir Görünürlüğü bakıştan ve onun nesnelerinden farklı bir boyuta taşımıştır.[37] Aynı şekilde, tam da *patafiziğin* kendini açıkça fenomenin

---

36 Kıvrım, iç içe geçme veya çaprazlama, "görünürün kendi üstüne geri dönüşü" için bkz. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard. Ve "çalışma notları" niyetselliğin bir topoloji oluşturan dikey bir boyuta doğru aşılması zorunluluğunda ısrar eder (s. 263-264). Bu topoloji Merleau-Ponty'de "et"in bir dönüş eyleminin yeri olarak keşfedilmesini gerektirir (ve Didier Franck'a göre, bunu Heidegger'de zaten buluruz, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit). Bundan dolayıdır ki Foucault'nun yayımlanmamış metninde yaptığı şekliyle *"Aveux de la chair"*in analizlerinin, cinselliğin tarihi perspektifinden etin Hristiyan kökeninin altını çizmesi itibariyle, kıvrım probleminin bütününe (vücut bulma) ilişkin olduğunu düşünebiliriz.

37 *RR*, s. 136'daki pasaj, bakış kalembaşında sabitlenmiş mercekten geçtiği zaman, bu noktada ısrar eder: "Varlığın içsel kutlaması.... bakıştan ayrı bir görünürlük, ve buna bir mercek veya etiket aracılığıyla erişiyorsak, bu... bakışı parentez içine almak içindir... varlık kendini aşırı bir dinginlik içinde dayatır..."

varlığı üstüne kurulmuş olan metafiziğin bir aşılması olarak sunması ölçüsünde, Heidegger'i Jarry ile de ilişkilendirebiliriz. Fakat Jarry veya Roussel'i bu şekilde Heidegger'in felsefesinin gerçekleştirilmesi olarak ele alırsak, bu, kıvrımın taşınıp bambaşka bir diyarda kurulması ve başka bir anlam kazanması demek değil midir? Mesele Heidegger'in ciddiyetini sorgulamak değil, Roussel'in (veya Jarry'nin) soğukkanlı ciddiyetini yeniden keşfetmektir. Ontolojik ciddiyetin şeytani veya fenomenolojik bir mizah anlayışına ihtiyacı vardır. Esasında Foucault'da ikileme olarak kıvrımın, ontolojik erimini kaybetmeksizin bambaşka bir görünüme bürüneceğini düşünüyoruz. Öncelikle, Heidegger veya Merleau-Ponty'ye göre, varlığın kıvrımı, niyetselliği yalnızca diğer boyutta kurmak üzere aşar: Görünür olanın veya Açıklığın bize konuşacak bir şey vermeksizin görecek bir şey de vermemesinin sebebi budur zira kıvrım görüşün öz-gören unsurunu aynı zamanda dilin öz-konuşan unsurunu da oluşturmadan oluşturmaz, o derece ki dilde kendini konuşan ve görüşte kendini gören aynı dünyadır. Heidegger ve Merleau-Ponty'de Işık bir görmeden az kalır yanı olmayan bir konuşmayı açar, anlamlamalar [*significations*] görünür olana musallat oluyor ve görünür olan anlamı fısıldıyormuş gibi.[38] Bunun Foucault'da böyle olması mümkün değildir çünkü Foucault için Işık-varlık yalnızca görünürlüklere, Dil-varlık da yalnızca sözcelere gönderir: Kıvrım bir niyetselliği yeniden kuramayacaktır zira niyetsellik asla niyetsel olmayan bir bilginin iki parçası arasındaki ayrıklıkta yok olur.

Bilgi iki formdan oluşuyorsa, her formun kendi nesneleri ve kendi özneleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bir özneden bir nesneye doğru bir niyetsellik nasıl söz konusu olabilir?[39] Ve fakat iki form arasında bir ilişkinin tayin edilebilir olması ve bu ilişkinin bunlar

---

38 Heidegger'e göre *Lichtung* yalnızca ışık ve görünür olan için değil, aynı zamanda ses [*voix*] ve ses [*son*] için de Açıklıktır. Aynı noktayı Merleau-Ponty'de de buluruz, s. 201-202. Foucault bütün bu bağlantıları sorgular.

39 Sözgelimi, bir "bilincin" yöneleceği ve deliliği teşkil edecek bir "nesne" yoktur. Ama delilik, çağlara ve hatta aynı çağdaki farklı eşiklere göre farklı şekillerde görülür ve çok daha farklı şekillerde söylenir. Görülenler aynı deliler olmadığı gibi, söylenenler de aynı hastalıklar değildir. Bkz. *AS*, s. 45-46.

arasındaki "ilişkisizlik"ten doğması şarttır. Bilgi varlıktır, varlığın ilk figürüdür ama varlık iki form arasındadır. Bu tam da Heidegger'in "arasındalık", Merleau-Ponty'nin ise "iç içe geçme ve çaprazlama" dediği şey değil midir? Ama esasında bunlar kesinlikle aynı şeyler değildir. Zira Merleau-Ponty'ye göre, iç içe geçme veya arasındalık kıvrımla karışır. Ama Foucault için durum böyle değildir. Görünür olan ve söylenebilir olan arasında bir iç içe geçme veya kaynaşma vardır: Niyetselliğin yerini alan Platoncu dokuma modelidir. Ama bu iç içe geçme esasında sımsıkı bir kavrama, Varlık-bilginin formları olan indirgenemez iki rakip arasındaki bir savaştır: İsterseniz buna niyetsellik diyelim ama o zaman bu tersine çevrilebilen, her iki yönde çoğalan ve sonsuzca küçük veya mikroskopik bir hal almış olan bir niyetselliktir. Bu henüz varlığın kıvrımı değil, varlığın iki formunun iç içe geçmesidir. Henüz bir kıvrım topolojisi değil, bir iç içe geçme stratejisidir. Foucault, Heidegger ve Merleau-Ponty'yi adeta fazla acele etmekle suçluyor gibidir. Keza Roussel'de, başka bir şekilde Brisset'de ve yine başka bir şekilde Magritte'te bulduğu ve yine başka bir şekilde isteseydi Jarry'de de bulacağı şey görsel-işitsel savaş, ikili yakalama, görünür olanı ele geçiren kelimelerin gürültüsü ve söylenebilir olanı ele geçiren şeylerin hışmıdır.[40] Foucault'da her türlü ontolojiyi dönüştüren halüsinatif bir Çiftler ve ikileme teması olagelmiştir.

Ama Varlık-bilginin kurucusu olan bu ikili yakalama, savaşçıların bu iç içe geçmişliği kendi de formel olmayan bir unsurdan, formların indirgenemez ayrılığında ortaya çıkan saf bir kuvvet ilişkisinden türemiyor olsaydı olanaklı olmazdı. Savaşın kaynağı veya olanaklılığın koşulu burada yatar. Bilginin katmansal alanından farklı olarak, iktidarın stratejik alanı yine buradadır. Epistemolojiden stratejiye. "Ham" deneyim diye bir şey olmamasının bir diğer nedeni de budur, zira savaşlar bir strateji gerektirir ve her deneyim iktidar ilişkilerinde yakalanmıştır. Bu, varlığın ikinci figürüdür, "Possest"tir, Varlık-

40 Foucault için savaşın en iyi işlendiği yer Brisset'dir: "Kelimeleri kendilerini oluşturan gürültülere geri taşımaya ve jestleri, saldırıyı ve şiddeti kelimeler adeta bunların artık sessiz olan armasını oluşturuyormuşçasına, yeniden sahneye koymaya girişir" (*GL*, XV).

bilgiden farklı olarak Varlık-iktidardır. Oluşmuş bilginin iki formu "arasındaki" ilişkileri kuran formel olmayan kuvvet veya iktidar ilişkileridir. Varlık-bilginin bu iki formu dışarıdalık formlarıdır çünkü sözceler bunlardan birinde, görünürlükler de diğerinde dağılmıştır; ancak Varlık-iktidar kuvvetlere ve bunların değişen kombinasyonlarına olanak veren farklı bir unsur, biçimlenebilir olmayan veya biçimlenmemiş bir Dışarı ortaya koyar. Ve işte bu yüzdendir ki varlığın bu ikinci figürü hâlâ kıvrım değildir. Daha ziyade konturu olmayan, yüzen bir çizgidir, savaş halindeki iki formun iletişim kurmasını sağlayan yegâne unsurdur. Foucault'daki Heraklitçilik daima Heidegger'dekinden daha derin olmuştur zira en nihayetinde fenomenoloji fazla edilginleştiricidir ve çok fazla şeyi takdis etmiştir.

Foucault böylece dışarıdan gelen unsuru, yani kuvveti keşfeder. Blanchot gibi Foucault da Açıklıktan ziyade Dışarıdan bahsedecektir, zira kuvvet kuvvetle ilişkilenir ama dışarıdan, yani formların dışarıdalığını hem her biri için hem de aralarındaki karşılıklı ilişkiler için *"açıklayan"* [*expliquer*] şey dışarısı olacak şekilde. Foucault'nun Heidegger'in kendisini çok etkilediği ama Heidegger'i yalnızca Nietzsche yoluyla ve Nietzsche'yle beraber anlayabildiği (ve tersi değil) şeklindeki açıklamasının önemi de buradan ileri gelir.[41] Heidegger olanağını Nietzsche'de bulur, Nietzsche Heidegger'de değil ve Nietzsche kendi olanağını bulmayı beklememiştir. Varlığın katlandığı eşiği teşkil eden limit ve nihai ufuk olarak dışarıyı keşfetmek için Nietzscheci anlamda kuvveti, "güç istenci"nin çok özel anlamındaki gücü yeniden bulmak gerekiyordu. Heidegger maalesef çok acele etmiş, fazlasıyla hızlı katlamıştır: Teknik ve politik ontolojisinin, bilgi tekniğinin ve iktidar siyasetinin derin müphemliği de buradan ileri gelir. Varlığın kıvrımı ancak üçüncü figürün düzeyinde ortaya çıkabilirdi: *Kuvvet*, kendinin kendini etkilemesi ve kendinin kendi üzerindeki etkisi olacak şekilde katlanabilir mi ki dışarı da kendi başına kendiyle eşzamanlı bir içeri oluşturabilsin? Yunanların yaptığı mucize değildi. Heidegger'in Renancı bir yanı vardır, yani Grek

41 "Tüm felsefi dönüşümüm Heidegger okumamla belirlendi. Ama beni ona götürenin Nietzsche olduğunu görüyorum..." (*Les Nouvelles*, s. 40).

ışığı veya Grek mucizesi fikri.[42] Foucault şöyle der: Yunanlar çok daha azını veya çok daha fazlasını yapmıştır, nasıl tercih ederseniz. Kuvveti katlamışlar, katlanabilir bir şey olarak kuvveti keşfetmişler ve bunu yalnızca strateji yoluyla yapmışlardır çünkü özgür insanların arasındaki rekabetten geçen bir kuvvet ilişkisi icat etmişlerdir (kendini yönetmek koşuluyla diğerlerinin yönetilmesi...). Ancak kuvvetler arasında bir kuvvet olarak insan, dışarı kendini katlayıp insan içinde bir Kendilik oluşturmaksızın, kendini oluşturan kuvvetleri katlamaz. Formlar zaten birbirinin içine geçmiş ve savaşlar zaten başlamışken üçüncü figür olarak gelen, varlığın bu kıvrımıdır: Bu noktadan itibaren varlık artık ne bir "Sciest" ne de bir "Possest" olup, dışarının kıvrımı bir Kendilik yarattığı ve bizzat dışarı da eşzamanlı bir içeri yarattığı ölçüde bir "Se-est"tir. Ancak katmansal-stratejik bir iç içe geçme yoluyla ontolojik kıvrıma ulaşılabilir.

Bilgi, iktidar ve kendilik gerçekten de üç indirgenemez boyuttur ama daima birbirlerini gerektirirler. Bunlar üç "ontoloji" teşkil eder. Foucault neden bunların tarihsel olduğunu ekleme gereği duyar?[43] Çünkü bunlar evrensel koşullar tayin etmez. Varlık-bilgi görünür olan ve söylenebilir olanın herhangi bir anda aldığı iki form tarafından belirlenir ve, ışık ve dil de belirli bir katmanda sahip oldukları "tekil ve sınırlı varoluş"tan ayrı düşünülemez. Varlık-iktidar, kendileri de çağlara göre değişkenlik gösteren tekilliklerden geçen kuvvet ilişkileri dahilinde belirlenir. Keza kendilik, kendi-varlık da özneleşme süreciyle yani kıvrımın geçtiği yerlerle belirlenir (Yunanların evrensel bir tarafı yoktur). Kısacası, koşullar asla koşullanandan daha genel olmayıp değerlerini kendi tarihsel tekilliklerinden alır. Ayrıca koşullar da "apodiktik" değil problematiktir. Bunlar koşullar olduğundan, tarihsel olarak değişkenlik göstermez, tarihle *birlikte* değişirler. Esasında gösterdikleri şey, problemin belli bir tarihsel formasyonda

---

42 Renan'da ilginç olan, *Prière sur l'Acropole*'ün "Grek mucizesi"ni temel olarak bir hatırayla ve hatırayı da sıkıntının zamansal yapısı içinde bir o kadar temel bir unutuşla (sırtını çevirme) ilişkili olarak ortaya koymasıdır. Bizzat Zeus da, "derin bir nefes aldıktan ve kendi üzerine katlandıktan sonra" Bilgeliği doğurmakla, yani yeniden katlanmayla tanımlar kendini.

43 Bkz. Dreyfus ve Rabinow, s. 332.

ortaya konuş şeklidir: Şu veya bu ışık ve dil koşulları altında ne bilebilir veya ne görebilir ve söyleyebilirim? Ne yapabilirim, hangi iktidar üstünde hak iddia edebilir ve hangi direnişleri ortaya koyabilirim? Ne olabilirim, hangi kıvrımlarla kendimi sarmalayabilir, kendimi nasıl özne olarak üretebilirim? Bu üç soruya ilişkin olarak, "ben" [*je*] bir evrenseli değil, bir Konuşuluyor-Görülüyor, Çarpışılıyor, Yaşanılıyor dahilinde işgal edilen bir grup tekil pozisyonu belirtir.[44] Hiçbir çözüm bir çağdan diğerine aktarılamaz ama eski bir problemin "verileri"nin bir diğerinde yeniden etkinleşmesini sağlayacak problematik alanlar delinerek ele geçirilebilir. (Belki de Foucault'da bir yerlerde hâlâ bir Yunan yatmaktadır, hazların bir "problematizasyonuna" duyduğu belli bir güven...).

Son olarak, geçmişle gelecek arasındaki yegâne sürekliliği veya tersine, şimdinin geçmişi açıklama biçimini teşkil eden, pratiktir. *Foucault'nun röportajları çalışmalarının temel bir parçasını oluşturuyorsa*, bu durum bu röportajların her kitabın tarihsel problematizasyonunu söz konusu güncel problemin, sözgelimi delilik, ceza veya cinselliğin oluşturulması doğrultusunda uzatmasından ileri gelir. Merkezileşmiş veya dolayımlanmış olmaktan ziyade çapraz ve dolayımsız olan yeni mücadele türleri nelerdir? "Entelektüel"in evrensel olmaktan ziyade spesifik veya "tekil" olan yeni işlevleri nelerdir? Kimlikçi olmaktan ziyade kimliksiz olan yeni özneleşme biçimleri nelerdir? Bu, *Ne yapabilirim? Ne biliyorum?* ve *Neyim?* sorularının üçlü kökünü oluşturur. 1968'e yol açan olaylar bu üç sorunun "tekrarı" gibiydi.[45] Bugünkü ışığımız ve bugünkü dilimiz, yani "hakikatimiz" nedir? Artık eski mücadelelerin bir değerinin olmadığını söylemekle yetinemeyeceğimiz günümüzde hangi iktidarlarla çarpışmalıyız ve direniş

---

44 Foucault'nun Kant'ın üç sorusuyla açıkça karşılaştırılabilecek üç "problemi"ne ilişkin olarak, bkz. *UP*, s. 12-19 (ve Dreyfus ve Rabinow, s. 307; Foucault burada Kant'a yalnızca bir evrensel özne sorusunu değil, "tarihin bu belirli anında kimiz biz?" sorusunu da sorduğu için hayranlık duyar).

45 Bazı analizlere bakınca, 1968'in birkaç Parizyen entelektüelin zihinlerinde gerçekleştiğini sanırsınız. Bu yüzden unutmamak gerekir ki bu, *yeni mücadele formlarının ortaya çıkışını yeni bir öznelliğin üretimine* bağlayan dünya ölçeğinde uzun bir olaylar zincirinin ve bir dizi uluslararası düşünce akımının ürünüdür, bunlar her ne kadar merkezcilik eleştirisiyle ve "yaşam kalitesi"ne ilişkin niteliksel taleplerle sınırlı

kapasitelerimiz nelerdir? Ve belki de bilhassa "yeni bir öznelliğin üretimi"ne yardımcı olmuyor, katılmıyor muyuz? Kapitalizmin mutasyonları ile bir direniş odağı olarak yeni bir kendiliğin yavaşça ortaya çıkması arasında beklenmedik bir "karşılaşma" meydana gelmiyor mu? Her toplumsal mutasyonda, muğlaklıklarıyla olduğu kadar potansiyelleriyle de bir öznel dönüşüm hareketi olmuyor mu? Bu soruların saf hukuk düzlemi de dahil olmak üzere evrensel insan haklarına yapılacak referanslardan daha önemli olduğu düşünülebilir. Foucault'da her şey değişkenlere ve değişkenliğe tabidir: bilginin değişkenleri (sözgelimi, sözcenin içkin değişkenleri olarak nesneler ve özneler) ve form ilişkilerinin değişkenliği; iktidarın değişken tekillikleri ve kuvvet ilişkilerinin değişkenlikleri; değişken öznellikler, ve kıvrımın veya özneleşmenin değişkenliği.

Ancak, koşulların koşullanandan daha genel veya sabit olmadıkları doğruysa, Foucault'nun ilgisini çeken yine de koşullardır. Bundan dolayıdır ki çalışmaları için bir tarihçinin çalışmasından ziyade tarihsel araştırma demeyi tercih eder. Zihniyetlerin tarihini değil, zihinsel bir varlığı olan her şeyi belirleyen koşulların, sözcelerin ve dil rejiminin tarihini yapar. Davranışların tarihini değil, görünür bir varlığı olan her

---

olsa da. Dünya ölçeğindeki olaylar açısından kısaca Yugoslavya'daki öz-yönetim deneyleri, Çek baharı ve bunun bastırılması, Vietnam savaşı, Cezayir savaşı ve ağlar meselesini ama aynı zamanda "yeni sınıf"ın (yeni işçi sınıfının) ortaya çıkışına dair işaretleri, çiftçi ve öğrenci sendikalarının ortaya çıkışını, kurumsal denilen psikiyatri ve pedagoji merkezlerini vs. sayabiliriz. Düşünce akımları açısından ise kuşkusuz daha *Histoire et conscience de classe* kitabında yeni bir öznellik meselesini ortaya koyan Lukacs'a; daha sonra Frankfurt Okuluna, İtalyan Marksizmine ve otonominin ilk işaretlerine (Tronti), Sartre etrafında dönen yeni işçi sınıfına ilişkin düşüncelere (Gorz), ve "Ya Sosyalizm ya Barbarlık", "Sitüasyonizm", "Voie Communiste" gibi gruplara (özellikle Félix Guattari ve "arzunun mikropolitikası") kadar uzanmak gerekir. Akımlar ve olayların müdahalesi durmak bilmemiştir. 68 sonrasında Foucault, GIP ve hapishane hakları mücadelesiyle, kişisel olarak yeni mücadele biçimleri sorusunu yeniden keşfeder ve "iktidarın mikrofiziği"ni *SP*'de irdeler. Böylelikle entelektüelin rolünü yepyeni bir şekilde düşünmeye ve yaşamaya yönelir. Daha sonra kendi hesabına *VS*'den *UP*'ye kadar parametrelerini belki de bu sefer Amerikan hareketleriyle ilişkili olarak değiştireceği yeni bir öznellik sorusuna ulaşacaktır. Farklı mücadeleler arasındaki bağa, entelektüele ve öznelliğe ilişkin olarak, bkz. Foucault'nun Dreyfus ve Rabinow'daki analizi, s. 301-303. Ve Foucault'nun yeni topluluk formlarına olan ilgisi kuşkusuz temel öneme sahiptir.

şeyi belirleyen koşulların, bir ışık rejiminin tarihini yapar. Kurumların tarihini değil, bunların bir toplumsal alanın ufkunda diferansiyel kuvvet ilişkilerini entegre etmelerini sağlayan koşulların tarihini yapar. Özel hayatın tarihini değil, kendiyle ilişkinin bir özel hayat teşkil etmesini sağlayan koşulların tarihini yapar. Öznelerin tarihini değil, toplumsal olduğu kadar ontolojik de olan bu alanda işleyen katlamaların belirlediği özneleşme süreçlerinin tarihini yapar.[46] Esasında Foucault'nun yakasını bırakmayan tek şey şudur: düşünce; ilkin Heidegger'in firlattığı ve daha sonra Foucault'nun tekrar firlattığı ok, yani "düşünmek ne demektir? düşünme neye denir?" sorusu. Bir tarih, ama başlıbaşına düşüncenin tarihi. Düşünmek, deneylemek, problematize etmek demektir. Bilgi, iktidar ve kendilik düşüncenin bir problematizasyonunun üçlü köküdür. Öncelikle, problem olarak bilginin alanında düşünmek, görmek ve konuşmaktır fakat düşünmek bu ikisi arasında, görmek ve konuşmak arasındaki yarıkta veya ayrıklıkta meydana gelir. Bu, her defasında iç içe geçmeyi icat etmek, her defasında birinin okunu diğerinin hedefine atmaktır, kelimelerde bir ışık patlaması yaratmak, görünür şeylerde bir çığlığı duyurmaktır. Düşünmek, görmenin ve konuşmanın kendi limitlerine ulaşmasını sağlamaktır; öyle ki bu ikisi kendilerini ayırarak birbirlerine bağlayan ortak limiti oluşturur.

Daha sonra, problem olarak iktidarın alanında, düşünmek tekillikler yaymak, zar atmaktır. Zar atmanın ifade ettiği şey, düşüncenin her zaman dışarıdan geldiğidir (yarıkta patlayan veya ortak limiti oluşturan dışarı). Düşünmek ne doğuştan gelir ne de sonradan kazanılır. Bir yetinin doğuştan gelen bir pratiği değilse de, dış dünyada oluşan bir *learning* de değildir. Artaud, doğuştan gelen ve sonradan kazanılanın karşısına "jenital" olanı koyar; yani başlıbaşına düşüncenin jenitalliği, her türlü dış dünyadan daha uzaktaki ve dolayısıyla her türlü iç dünyadan daha yakındaki bir dışarıdan gelen düşünce. Bu dışarısına Rastlantı mı demek gerekir?[47] Zar atımı esasında mümkün olan en basit kuvvet veya iktidar ilişkisini, rastlantı sonucu ortaya

46 Bkz. *UP*, s. 15. Foucault'ya, tarihe ve koşullara ilişkin en derin çalışma Paul Veyne'in çalışmasıdır: "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire*, Ed. du Seuil (bilhassa "değişmezler" meselesi için).

47 Nietzsche-Mallarmé-Artaud teslisi bilhassa *MC*'nin sonunda gündeme getirilir.

çıkan tekillikler (zarın yüzlerindeki rakamlar) arasında kurulan ilişkiyi ifade eder. Foucault'nun anladığı şekliyle kuvvet ilişkileri yalnızca insanlara değil, belli bir dilin dikte ettiği çekim ve frekans yasalarına göre veya rastgele gruplanan alfabenin unsurları veya harflerine de ilişkindir. Rastlantı sadece ilk el için geçerlidir; ikinci el belki de, kısmi zincirlenmeler dizisi şeklindeki bir Markov zincirinde olduğu gibi, kısmen birincisi tarafından belirlenen koşullarda gerçekleşir. Ve dışarı da budur: bir rastlantı ve bağımlılık karışımıyla rastgele olayları sürekli birbirine bağlayan bir çizgi. Düşünmek böylelikle burada yeni figürler kazanır: tekilliklerin çekilmesi, çekimlerin zincirlenmesi ve her seferinde bir tekilliğin komşuluğundan öbür tekilliğin komşuluğuna giden serilerin icat edilmesi. Tamamı dışarıdan gelen çok çeşitli tekillikler vardır: iktidar tekillikleri, kuvvet ilişkilerinde yakalanmış iktidar tekillikleri; mutasyonların yolunu açan direniş tekillikleri; ve hatta ilişkilere girmeden veya entegre olmadan dışarıda asılı kalan *ham* tekillikler... (ancak burada "ham" kelimesi bir deneyimi değil, henüz deneyime ait olmayan bir şeyi ifade eder).[48]

Düşüncenin tüm bu belirlenimleri zaten eyleminin orijinal figürleridir. Ve Foucault uzun zaman boyunca düşünmenin başka bir şey olabileceğine inanmamıştır. Düşünce kendine kaynaklık eden ve "düşünülmeyen" olarak kendinde barınan bu dışarının haricinde kendi içinde hiçbir şey bulamıyorsa, bir ahlak yaratması nasıl mümkün olurdu? Her türlü buyruğu daha en başından yok eden Buyruk![49] Fakat Foucault sonuncu ve tuhaf bir figürün ortaya çıkışını hızlandırır: Her tür dış dünyadan daha uzak olan dışarı aynı zamanda her tür iç dünyadan daha yakınsa bu, düşüncenin kendi düşünülmeyen unsuru olarak dışarıyı keşfetmek suretiyle kendini etkilediğinin bir işareti değil midir? Düşünce "düşünülmeyeni derhal kendine yaklaştırmaksızın

---

48 *OD*, s. 37. Burada Foucault bir "ham dışarıdalık" ortaya atar ve çağının biyolojisi tarafından özümsenemeyen biyolojik nesneler, kavramlar ve yöntemler geliştiren Mendel örneğini verir. Bu, ham deneyim olmadığı fikriyle hiçbir şekilde çelişmez. Ham deneyim diye bir şey yoktur çünkü her türlü deneyim zaten bilgi ve iktidar ilişkileri varsayar. İşte tam da bu yüzden ham tekillikler kendilerini bilginin ve iktidarın dışına, "kenarlarına" itilmiş bulur; öyle ki bilim bunları tanıyamaz olur: s. 35-37.

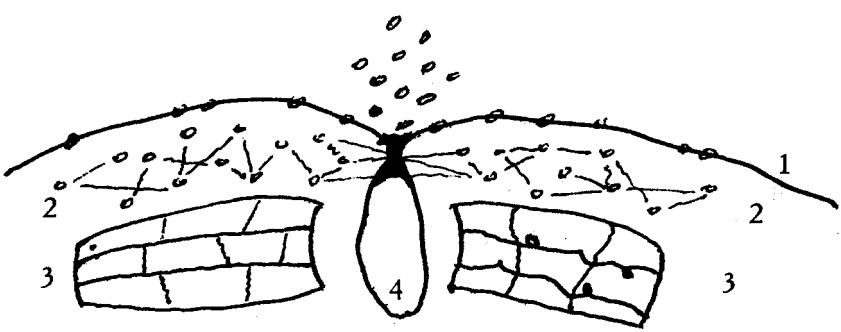
49 Husserl de düşünce içinde zar atımı veya bir nokta pozisyonu gibi bir "buyruk"tan bahsediyordu: *Idées...*, Gallimard, s. 414.

ve hatta belki de daha uzağa itmeksizin keşfedemez ve her halükârda insanın varlığı da, bu aralıkta konuşlanması itibariyle, muhakkak bir değişim geçirir".[50] Bu öz-etkilenim, uzak ve yakının bu dönüşümü, kıvrımın çizgisi üzerinde dışarının uzayıyla tamamen birlikte bulunan bir *içerinin uzayını* oluşturmak suretiyle giderek daha fazla önem kazanacaktır. Bir problematik teşkil eden düşünülmeyen, etik özne olarak kendi kendini problematize eden bir düşünen varlığın yolunu açar (bu, Artaud'da "doğuştan gelen jenital" ve Foucault'da da kendiyle cinselliğin karşılaşmasıdır). Düşünmek, katlamaktır, dışarıyı kendiyle eşzamanlı olan bir içeriyle ikilemektir. Düşüncenin daha tekilliklerin "komşuluğunda" başlayan genel topolojisi, şimdi dışarının içeriye katlanmasında tamamına erer: *Deliliğin Tarihi* "dışarının içerisinde ve içerinin dışarısında" diyordu. Her türlü organizasyonun (farklılaşma ve entegrasyonun) mutlak bir dışarıya ve içeriye ait, göreli aracı dışarıdalıklar ve içeridelikler getiren birincil bir topolojik yapı varsaydığını göstermiştik: Her iç uzay, mesafelerden bağımsız olarak ve bir "canlı"nın limitlerinde, dış uzayla topolojik olarak temas halindedir; ve bu bedensel veya yaşamsal topoloji, uzayla açıklanmak şöyle dursun, geçmişi içeriye sokuşturan, geleceği dışarıya taşıyan ve bu ikisini şimdiki zamanın sınırında karşı karşıya getiren bir zamanı özgür bırakır.[51] Foucault artık yalnızca Gogol tarzında bir arşivci veya Çehov tarzında bir kartograf değil, muhteşem romanı *Petersbourg*'da kortikal katlanmayı dışarının ve içerinin dönüşümü haline getiren Biély tarzında bir topologdur: ikinci bir uzayda şehrin ve beynin birbirlerinin öteki yüzlerinden ibaret olacakları şekilde kullanımı. Foucault ikilemeyi veya kıvrımı işte bu şekilde anlar ve bu noktada Heidegger'le bağlantısı kalmaz. Eğer içeri dışarının katlanmasıyla oluşmuşsa, aralarında topolojik bir ilişki vardır: Kendiyle ilişki dışarıyla ilişkiyle homologdur ve bu ikisi görece dışsal (dolayısıyla görece içsel) olan ortamlar teşkil eden katmanlar aracılığıyla birbirine temas eder. Katmanların limitinde, içerinin tamamı kendini etkin bir biçimde dışarıda mevcut bulur. İçeri, geçmişi hiçbir anlamda sürekli olmayan ama dışarıdan gelen bir gelecekle karşılaştıran, değiştiren ve yeniden yaratan şekillerde yoğunlaştırır.

50 *MC*, s. 338 (ve Husserl'in fenomenolojisine ilişkin yorum, s. 336).

51 Bkz. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., s. 258-265.

Düşünmek, limit görevi gören şimdiki zaman katmanına kendini iliştirmek demektir: Bugün neyi görebilir ve neyi söyleyebilirim? Ama bu, içeride, kendiyle ilişkide yoğunlaştığı şekliyle geçmişi düşünmektir (içimde bir Yunan var, veya bir Hristiyan var...). Geçmişi şimdiye karşı düşünmek, şimdiye direnmek, bir geri dönüş için değil, ama "umuyorum ki gelecek bir zaman için" (Nietzsche), yani nihayet yeni bir şeyler ortaya çıksın, düşünme her zaman düşünceye varabilsin diye geçmişi etkinleştirip dışarıda var etmek. Düşünce kendi tarihini düşünür (geçmiş) ama bunu düşündüklerinden kendini kurtarmak (şimdiki zaman) için ve nihayetinde "başka türlü düşünebilmek" (gelecek) için yapar.[52] Bu, Blanchot'nun "dışarı tutkusu" dediği şeydir, yani ancak bizzat dışarısı da "mahremiyete", "ihlale" dönüşmüş olduğu için ona meyleden bir kuvvettir.[53] Topolojinin üç ânı görece birbirinden bağımsız olup sürekli birbirlerinin yerine geçerler. Sürekli yeni bir şey gösteren veya söyleten tabakalar üretmek katmanlara ait bir özelliktir. Ama aynı zamanda da oluşmuş kuvvetleri sorgulamak dışarıyla olan ilişkiye ve yeni özneleşme biçimleri getirip üretmek de kendiyle ilişkiye ait özelliklerdir. Foucault'nun eserleri bizim için düşünmenin ne anlama geldiğini değiştiren o muhteşem eserler arasındadır.



1. Dışarı çizgisi 2. Stratejik bölge 3. Katmanlar 4. Kıvrım (özneleşme bölgesi)

FOUCAULT'NUN DİYAGRAMI

52 Bkz. *UP*, s. 15.

53 Blanchot, *L'entretien infini*, s. 64-66.

"Kurmacadan başka bir şey yazmadım..." Ama kurmaca hiçbir zaman bunca hakikat ve gerçeklik üretmemiştir. Foucault'nun muazzam kurmacasını nasıl anlatırız? Dünya birbiri üstüne binmiş yüzeyler, arşivler veya katmanlardan oluşmuştur. Dünya bilgidir de. Ancak katmanları, bir tarafta görsel tabloları öbür tarafta ses eğrilerini dağıtan merkezî bir çatlak kateder: her katmanda söylenebilir ve görünür olan, bilginin iki indirgenemez formu, Işık ve Dil, görünürlüklerin ve sözcelerin yerleştiği iki muazzam dışarıdalık ortamı. Böylece ikili bir harekete yakalanırız. Katmandan katmana, kuşaktan kuşağa dalarız, yüzeylerden, tablolardan, eğrilerden geçeriz, dünyanın bir içine ulaşmak için çatlağı takip ederiz: Melville'in dediği gibi, kimsenin olmayacağı ve insan ruhunun korkunç ve devasa bir boşluktan başka bir şey ortaya çıkarmayacağı korkusuyla merkezî bir bölme ararız (yaşamı arşivlerde aramak kimin aklına gelirdi?). Ama aynı zamanda bir dışarıya, atmosferik bir unsura, iki bilgi formunun her katmanda ve çatlağın bir ucundan diğer ucuna nasıl birbirlerini kucaklayıp birbirlerinin içine geçtiğini açıklayabilecek bir "katmanlaşmamış madde"ye ulaşmak için katmanların üzerine çıkmaya çalışırız. Yoksa arşivin bu iki yarısı nasıl iletişim kurar, sözceler tabloların altına girmeyi ve tablolar da sözceleri resmetmeyi nasıl başarırdı?

Formel olmayan bu dışarı bir savaş, tekil noktalar ile bunların arasındaki kuvvet ilişkilerinin sallandığı bir türbülans ve fırtına bölgesi gibidir. Katmanlar üzerlerinde gerçekleşen bir savaşın görsel tozları ve sesli yankılarını toplamak ve pekiştirmekten başka bir şey yapmaz. Ama yukarıda tekilliklerin formu yoktur ve bunlar ne görünür bedenler ne konuşan kişilerdir. Belirsiz çiftlerin ve kısmi ölümlerin, ortaya çıkışların ve yitişlerin alanına giriyoruz (Bichat'nın bölgesi). Bu bir mikrofiziktir. Faulkner'ın dediği gibi, burada artık insanlar gibi değil, "Alçaklara ölüm! Öldür! Öldür! diye bağırarak birbirimize fırlattığımız hiddetli ve yavaş yavaş dağılan toz bulutlarının tam ortasında" birbirine kör ve sağır iki pervane veya iki tüy gibi hareket ederiz. Bu bölgedeki her atmosferik duruma ilişkiler içerisinde yakalanmış bir kuvvet diyagramı veya tekillikler karşılık gelir: bir strateji. Katmanlar toprağa aitse, strateji havaya veya okyanusa aittir. Ancak katmanda aktüelleşmek stratejinin işidir, tıpkı arşivde ortaya çıkmanın diyagramın, katmanlaşmanın da katmanlaşmamış maddenin

işi olması gibi. Aktüelleşmek aynı anda entegre olmak ve farklılaşmak demektir. Formel olmayan kuvvet ilişkileri iki heterojen form yaratmak suretiyle birbirinden farklılaşır; tekilliklerin komşuluğundan geçen eğrilerin formu (sözceler) ve bunları ışık figürleri olarak dağıtan tabloların formu (görünürlükler). Ve kuvvet ilişkileri aynı zamanda, tam da bu ikisi arasındaki formel ilişkilerde, farklılaşmanın bir ucundan diğer ucuna entegre olur. Bunun sebebi kuvvet ilişkilerinin, ancak altlarındaki katmanlar içerisinde başlayan çatlağı başta dikkate almamasıdır. Katmanlarda aktüelleşmek suretiyle çatlağı oymaya ama aynı zamanda da entegre olurken farklılaşmak suretiyle bu çatlağın üzerine, her iki yönde, atlamaya hazır hale gelirler.

Kuvvetler daima dışarıdan gelir, her türlü dışarıdalık formundan daha uzaktaki bir dışarıdan. Ayrıca kuvvet ilişkilerinde yakalanmış tekilliklerin yanı sıra bu kuvvetleri dönüştürmeye, ters yüz etmeye, istikrarsız diyagramı değiştirmeye yatkın olan direniş tekillikleri vardır. Keza dışarının çizgisi üzerinde henüz birbirine bağlanmamış ve özellikle çatlağın hemen üzerinde kaynayan ham tekillikler bile vardır. Bu, fırtınaların da üzerinde, tüm diyagramları karıştıran korkunç bir çizgidir, iki ucu serbest, bütün tekneyi karmaşık kıvrımlarıyla kuşatan, vakti geldiğinde kendini korkunç kasılmalara bırakan, ve giderken daima bir adamı da beraberinde götürme riski taşıyan Melville'in çizgisidir; ya da Michaux'nun gitgide artan moleküler bir hızda hiddetli bir arabacının kırbacı gibi şaklayan "bin sapkınlıklı" çizgisi. Bu çizgi ne kadar korkunç olursa olsun, artık kuvvet ilişkileriyle ölçülemeyen ve insanı terörün ötesine taşıyan bir yaşam çizgisidir. Zira çatlağın olduğu yerde çizgi, bir ilmek, "yaşanabilir bir yer ve esasında Yaşamın ta kendisi olan kasırganın kalbini" oluşturur. Sanki kısa süreli, yüksek hızlar daha uzun bir süre boyunca "yavaş bir varlık" oluşturuyor gibidir. Bu, sürekli yön değiştirerek ve dışarının bütün çizgisiyle eşzamanlı bir iç uzay çizerek kendini sürekli yeniden oluşturan pineal bez gibidir. En uzak olan, en yakın olana dönüşerek içeriye geçer: *kıvrımların içindeki yaşam*. Kişinin kendiyle dolduracağı için artık boş olmasından korkmasına gerek olmayan merkezî bölme. Bu özneleşme bölgesinde kişi artık hızının efendisi, ve göreceli olarak moleküllerinin ve tekilliklerinin efendisi haline gelir: dışarının içerisi olarak tekne.

EK

İNSANIN ÖLÜMÜ VE ÜSTİNSAN ÜZERİNE

Foucault'nun genel prensibi şudur: Her form bir kuvvet ilişkileri bileşkesidir. O halde birtakım kuvvetler verili olduğunda öncelikle dışarıdan gelen hangi kuvvetlerle ilişkiye girdiklerini ve daha sonra bundan hangi formun meydana geldiğini sorarız. Sözgelimi insanın içindeki kuvvetler: hayal etme, hatırlama, kavrama, isteme vs. kuvvetleri. Bu gibi kuvvetlerin insanı zaten varsaydığı gibi bir itiraz yükselebilir ancak form açısından bu doğru değildir. İnsanın içindeki kuvvetler yalnızca yerler, uygulanma noktaları ve varolanın bir bölgesini varsayar. Aynı şekilde hayvanın içindeki kuvvetler (hareketlilik, irkilebilirlik...) henüz hiçbir belirli form varsaymaz. İnsanın içindeki kuvvetlerin şu veya bu tarihsel formasyon içinde hangi diğer kuvvetlerle ilişkiye girdiğini ve bu kuvvetler bileşkesinden hangi formun meydana geldiğini bilmektir mesele. Şimdiden insanın içindeki kuvvetlerin bir İnsan-formunun oluşumuna zorunlu olarak dahil olmadığını ve başka bir bileşke ya da form oluşturabileceğini söyleyebiliriz: İnsan, kısa bir dönem boyunca dahi, her daim varolmamıştır ve her daim varolmayacaktır. İnsan-formunun ortaya çıkması veya kendi konturlarını çizmesi için insanın içindeki kuvvetlerin dışarıdan gelen son derece özel kuvvetlerle ilişkiye girmesi gerekir.

Klasik düşünce sonsuzu düşünme şekliyle kendini gösterir. Bir kuvvet içerisindeki her gerçeklik mükemmelliğe "eşittir" ve dolayısıyla sonsuza (sonsuzca mükemmel olana) taşınabilir; dışında kalansa bir sınırlamadır, sınırlamadan başka bir şey değildir. Sözgelimi, kavrama kuvveti sonsuza taşınabilir, öyle ki insanın anlama yetisi sonsuz bir anlama yetisinin sınırlandırılmasından başka bir şey olmaz. Ve kuşkusuz çok farklı sonsuzluk düzenleri bulunur ama bunlar yalnızca şu veya bu kuvvete uyguladıkları sınırlandırmanın doğası uyarınca vardırlar. Kavrama kuvveti doğrudan sonsuza taşınabilirken hayal etme kuvveti ancak daha alt seviyedeki veya türetilmiş bir düzene ait bir sonsuza taşınabilir. 17. yüzyıl sonsuz [*l'infini*] ile belirsiz [*l'indéfini*] arasındaki ayrımı göz ardı etmez ama belirsizi sonsuzun en alt derecesi olarak alır. Uzamın Tanrı'nın sıfatlarından biri olup olmadığı sorusu onda neyin gerçeklik neyin sınırlandırma teşkil ettiğinin yeniden dağılımına bağlıdır, yani taşınabileceği sonsuz düzenine dayanır. O halde 17. yüzyılın en karakteristik metinleri farklı sonsuzluk düzenleri arasındaki ayrıma ilişkindir: Pascal'deki sonsuz büyük ve sonsuz küçük ayrımı; Spinoza'daki kendi içinde sonsuz, sebebi itibariyle sonsuz ve sınırlar arasındaki sonsuz; Leibniz'in tüm sonsuzları... Klasik düşünce kuşkusuz dingin ve hakim bir düşünce değildir: Kendisini sürekli sonsuzda kaybedip durur; Michel Serres'in dediği gibi her türlü merkezi ve yer-yurdu kaybeder; tüm bu sonsuzlar arasında sonlunun yerini sabitlemek için debelenip durur ve sonsuz içinde bir düzen oluşturmaya uğraşır.[1]

Kısacası, insanın içindeki kuvvetler şeyleri sonsuza taşıyan kuvvetlerle ilişkiye girerler. Sonsuza taşıyan kuvvetler dışarıdan gelen kuvvetlerdir zira insan sınırlıdır ve kendisini kateden daha mükemmel olan bu gücün hesabını veremez. Ayrıca bir yanda insanın içindeki kuvvetlerle, diğer yanda bunların karşılaştığı sonsuza taşıyan kuvvetlerin oluşturduğu bileşke bir İnsan-formu değil, Tanrı-formudur. Tanrı'nın bir bileşke değil, mutlak ve kavranılamaz bir birlik olduğu şeklinde bir itiraz yükselebilir. Bu doğrudur ama Tanrı-

1 Serres, *Le système de Leibniz*, P.U.F., II, s. 648-657.

formu 17. yüzyılın tüm yazarlarının gözünde bileşkedir. Tam da doğrudan sonsuza taşınabilen bütün kuvvetlerin (bazen anlama yetisi ve irade bazen düşünce ve uzam, vs.) bileşkesidir. Ancak sebepleri itibariyle veya sınırlar arasında sonsuza taşınabilen kuvvetlere gelince, bunlar yine Tanrı-formuna aittir ama özleri itibariyle değil, sonuçları itibariyle, yani her birinden Tanrı'nın varlığının kanıtını (kozmolojik, fiziko-teleolojik vs. kanıtlar) türetebilmemiz ölçüsünde Tanrı-formuna aittir. Böylelikle klasik tarihsel formasyonda insanın içindeki kuvvetler dışarıdan gelen kuvvetlerle, bileşkeleri kesinlikle bir İnsan-formu değil Tanrı-formunu oluşturacak şekilde, ilişkiye girerler. Sonsuz temsil dünyası budur.

Türemiş düzenlere gelince, mesele kendi içinde sonsuz olmayıp yine de aynı şekilde sonsuza taşınabilir olan ve bu anlamda bir tabloya, sonsuz bir seriye veya uzatılabilir bir süreme giren o unsuru bulmaktır. Bu unsur 18. yüzyılda hâlâ klasik bilimselliklerin göstergesini teşkil eder: canlılar için "karakter", diller için "kök", refah için para (veya toprak).[2] Bu gibi bilimler genel olup burada genel olan bir sonsuzluk düzenine işaret eder. Ayrıca 17. yüzyılda biyoloji değil, kendini seriler dahilinde organize etmeksizin bir sistem oluşturmayan bir doğa tarihi vardır; ekonomi politik değil, bir refah analizi vardır; filoloji veya dilbilim değil, genel bir gramer vardır. Foucault bu üçlü durumu detaylı bir analize tabi tutar ve sözceleri bölümleyebileceği en mükemmel yerleri burada bulur. Foucault, bu yöntem gereğince, klasik düşüncede umulmadık yakınlıklar ortaya çıkaran ama aynı zamanda da fazlasıyla öngörülebilir ilişkileri kıran "arkeolojik bir zemin" ortaya koyar. Sözgelimi Lamarck, Darwin'in selefi yapılmayacaktır: Zira Lamarck'ın dehasının canlılara çok farklı şekillerde bir tarihsellik enjekte etmesinde yattığı doğruysa, bu hâlâ hayvan serisinin perspektifinden olup yeni faktörlerle tehdit edilen bu seri fikrini kurtarmaya yöneliktir. Lamarck, Darwin'den farklı olarak, klasik "zemine" aittir.[3] Bu zemini tanımlayan, klasik denen bu büyük

---

2 *MC*, IV, V, VI. bölümler.

3 *MC*, s. 243. Daudin'in zoolojik sınıflar ve hayvan serisi fikri hakkında örnek teşkil eden çalışmaları (*Les classes zoologiques et l'idée de série animale*) Klasik çağda sınıflandırmanın nasıl serilere göre geliştirildiğini göstermişti.

sözce ailesini oluşturan şey, işlevsel olarak, bu sonsuza taşıma, süremler oluşturma, tablolar yerleştirme operasyonudur: serme, sürekli serme - "açıklama". Tanrı eğer evrensel açıklama, en üstün serimleme değilse nedir? Burada serim klasik düşüncede cisimleşen faal bir düşüncenin temel bir kavramı, ilk yüzü olarak belirir. Foucault'nun "serim" kelimesini sıklıkla kullanması da bundan ileri gelir. Eğer klinik bu formasyona aitse bu, kliniğin dokuları "iki boyutlu alanlar" üzerine serimlemeye ve kompozisyonları sonsuz olan semptomları da seriler halinde geliştirmeye ilişkin olmasından dolayıdır.[4]

II. 19. YÜZYILIN TARİHSEL FORMASYONU

Mutasyon şundan ibarettir: İnsanın içindeki kuvvetler sonluluk kuvvetleri olan dışarıdan gelen yeni kuvvetlerle ilişkiye girer. Bu kuvvetler Yaşam, Emek ve Dildir: biyolojiyi, ekonomi politiği ve dilbilimi doğuracak olan sonluluğun üçlü kökü. Ve kuşkusuz bu arkeolojik mutasyona alışkınız: "Kurucu sonluluğun" kökensel sonsuzun yerini aldığı böylesi bir devrim çoğunlukla Kant'a atfedilir.[5] Klasik çağ için sonluluğun kurucu olmasından daha anlaşılmaz bir fikir olabilir mi? Ama Foucault bu şemaya yepyeni bir unsur getirir: Bize yalnızca tarihsel olarak belirlenebilir sebepler uyarınca insanın kendi sonluluğunun bilincine vardığı söylenirken, Foucault birbirinden farklı iki ayrı an ortaya koyma zorunluluğunda ısrar eder. İnsanın içindeki kuvvetin sonluluğun kuvvetlerini dışarıdan gelen kuvvetler olarak karşılamakla ve yakalamakla işe başlaması gerekir: Sonlulukla karşı karşıya gelmesi gereken yer kendinin dışındadır. Bundan sonra ve ancak bundan sonra, ikinci bir aşamada, bunu kendi sonluluğu haline getirir; bunun bilincine zorunlu olarak kendi sonluluğu olarak varır. Bu da demek oluyor ki insanın içindeki kuvvetler dışarıdan gelen sonluluk kuvvetleriyle ilişkiye girdiğinde ve ancak bundan sonra kuvvetler bütünü İnsan-formunu (Tanrı-formunu değil) oluşturur. *Incipit Homo.*

---

4 *NC*, s. 119, 138.

5 Bu tema en uç ifadesini Vuillemin'in *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (P.U.F.) kitabında bulur.

İşte burada sözce analizi yöntemi daha önce bir aşama gördüğümüz yerde şimdi iki aşama sunan bir mikro-analiz ortaya koyar.[6] Birinci aşama şundan ibarettir: Bir şeyler serileri kırar, süremleri çatlatır ve bunlar artık yüzeyde geliştirilemezler. Bu adeta sonsuz temsil düzenlerini tehdit eden yeni bir boyutun, indirgenemez bir derinliğin ortaya konmasıdır. Jussieu, Vicq d'Azir ve Lamarck'la beraber bir bitki veya hayvandaki karakterlerin yatay ve dikey sınıflandırması, yani kısaca bu örgütleyici kuvvet, organizmaların artık aynı hizaya sokulamadığı ve daha ziyade kendi başlarına bir gelişime meylettikleri yeni bir dağılım getirir (ve patolojik anatomi bir organik derinlik veya bir "patolojik hacim" keşfederek bu temayülün altını çizer). Jones'la birlikte, bir bükülme kuvveti köklerin düzenini değiştirir. Adam Smith'le birlikte ise, bir emek kuvveti (artık şu veya bu nitelik uyarınca kavranmayan soyut emek, herhangi emek) refah düzenini değiştirir. Mevzu organizasyonun, bükülmenin, emeğin Klasik çağ tarafından göz ardı edilmiş olması değildir. Ama bunlar kendilerine karşılık gelen niteliklerin sonsuza taşınmasına veya sonsuza değin serimlenmesine engel olmayan sınırlandırmalar rolü oynuyordu, yalnızca hükmen de olsa. Halbuki şimdi bunlar nitelenemeyen, temsili imkânsız olan bir şeyi kazıp ortaya çıkarmak üzere kendilerini nitelikten koparırlar: yaşam içerisindeki ölüm, emek içerisindeki acı ve yorgunluk, dil içerisindeki kekeleme veya afazi. Yeryüzü dahi kendi özsel cimriliğini keşfeder ve görünürdeki sonsuzluk düzeninden kurtulur.[7]

İkinci aşama, yani biyoloji, ekonomi politik ve dilbilim için artık her şey hazırdır. Şeyler, canlılar ve kelimelerin yeni bir boyut olarak bu derinliğin üzerine *geri katlanmaları* veya bu sonluluk kuvvetleri üzerine *geri düşmeleri* yeterlidir. Artık yaşamda sadece bir organizasyon kuvveti değil, aynı zamanda birbirlerine indirgenemez uzay-zamansal organizasyon düzlemleri vardır, canlılar da bu düzlemler

---

6 Foucault *MC*'de sürekli olarak iki aşama ortaya koymak gerektiğini hatırlatır ama bunlar hep aynı şekilde tanımlanmaz: kâh, dar anlamıyla, öncelikle belirli bir tarihsellik kazanan şeyler ve bu tarihselliği ikinci bir aşamada kendi için uygunlaştıran insan durumu (s. 380-381); kâh, daha genel anlamıyla, "konfigürasyonların" önce ve "varlık kiplerinin" sonra gelmesi durumu (s. 233).

7 *MC*, s. 268.

temelinde dağılırlar (Cuvier). Dil de artık belirttikleri ve anlamlarıyla tanımlanmaz, daha ziyade "kolektif iradelere" gönderme yapar (Bopp, Schlegel); dilde artık sadece bir bükülme kuvveti değil, eklemeli ve bükülmeli dillerin dağıldığı ve kelimelerle harflerin özyeterliklerinin yerini sessel ilişkilere bıraktığı çeşitli düzlemler vardır. Artık sadece üretici emeğin kuvveti değil, emeğin kendi üzerine geri düştüğü üretim koşulları vardır (Ricardo); bundan sonradır ki bunun tersi olur, yani sermaye gaspedilen emeğin üzerine geri düşer (Marx). 17. yüzyılın bağrına bastığı genel olanın yerini her yerde karşılaştırmalı olan alır: karşılaştırmalı anatomi, karşılaştırmalı filoloji, karşılaştırmalı ekonomi. Artık her yerde egemen olan, Foucault'nun terminolojisini takip edecek olursak, *Kıvrımdır* ve kıvrım 19. yüzyılın formasyonunda cisimleşen faal düşüncenin ikinci yönünü teşkil eder. İnsanın içindeki kuvvetler bu yeni derinlemesine sonluluk boyutunun üzerine geri düşer veya katlanırken bu yeni boyut da insanın kendisinin sonluluğu haline gelir. Sürekli olarak Foucault, bir "kalınlık", aynı zamanda da bir "çukur" yaratan şeyin kıvrım olduğunu söyler.

Kıvrımın nasıl temel kategori haline geldiğini daha iyi anlamak için biyolojinin doğuşunu sorgulamak yeterlidir. Burada bulacağımız her şey Foucault'yu haklı çıkaracaktır (ve bu, diğer dört alan için de geçerlidir). Cuvier dört büyük dallanma arasında ayrım yaptığında, cinsler ve sınıflar arasında daha geniş genellikler tanımlamaz, tersine tür süremlerinin gittikçe genelleşen özellikler etrafında gruplandırılmasını engelleyen çatlaklara yoğunlaşır. Dallanmalar veya organizasyon düzlemleri canlının şu veya bu şekilde katlandığı eksenler, yönelimler veya dinamizmler harekete geçirir. Bundan dolayıdır ki Cuvier'nin çalışmaları jerminatif katmanların katlanmaları temelinde Baër'in karşılaştırmalı embriyolojisine uzanır. Ve Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier'nin organizasyon düzlemleri karşısına tek ve aynı bir kompozisyon düzlemi fikrini koyduğunda ileri sürdüğü şey de bir katlama yöntemidir: Eğer omurgalı canlılardaki omurganın iki başını birbirine yaklaştırır, başını ayaklarına, pelvisini ensesine kapatırsak vs. omurgalıdan kafadanbacaklıya geçeriz.[8] (Foucault'nun

8 Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique* (Cuvier ile katlama mevzusundaki polemiği de içerir).

sözce analizi yöntemi uyarınca) Geoffroy, Cuvier ile aynı "arkeolojik zemine" aitse bu her ikisinin de kıvrıma müracaat etmelerinden ileri gelir; Geoffroy kıvrımı yüzeyde bir türden diğerine geçişi imkânsız kılan üçüncü bir boyut olarak görürken, Cuvier bunu geçişleri derinliklerde gerçekleştiren bir üçüncü boyut olarak ele alır. Ve yine Cuvier, Geoffroy ve Baër'in ortak noktalarından biri evrimciliğe direnmeleridir. Ancak Darwin doğal seleksiyonu, karakteristik özellikleri ıraksatması ve farkları kazıp açığa çıkarması itibariyle, verili bir ortamda canlının avantajı temelinde kurar. Özellikleri farklı şekillerde katlandığındandır ki (ıraksamaya yatkınlık) maksimum sayıda canlı aynı bir yerde hayatta kalabilecektir. Öyle ki evrimciliğini yakınsamanın imkânsızlığı ve seri bir süremin çöküşü temelinde kurması ölçüsünde Darwin, Lamarck'ın aksine, Cuvier ile aynı zemine aittir.[9]

Kıvrım ve serim Foucault'nun yalnızca fikirlerine değil, tarzına dahi hayat veriyorsa, bunun sebebi düşüncenin bir arkeolojisini oluşturmasıdır. Foucault'nun Heidegger'le tam da bu zeminde karşılaşmasına da o kadar şaşırmayız. Kıvrım ve serimin Foucault'da Heidegger'de olduğundan çok farklı bir kökene, kullanıma ve varış noktasına sahip olması ölçüsünde, burada bir etkiden ziyade karşılaşmadır söz konusu olan. Foucault'ya göre söz konusu olan şey bölgesel kuvvetlerin kâh bir Tanrı-formu oluşturacak şekilde sonsuza taşıma kuvvetleriyle (serim) kâh bir İnsan-formu oluşturacak şekilde sonluluk kuvvetleriyle (kıvrım) karşılaştığı bir kuvvetler ilişkisidir. Bu Heideggerciden ziyade Nietzscheci, Nietzsche'ye veya *yaşama* adanmış bir tarihtir. "Varlık yalnızca yaşam olduğu için vardır... Yaşam deneyimi böylece kendini varlıkların en genel yasası olarak ortaya koyar... ama bu ontoloji, varlıkları kuran şeyden ziyade onları bir an için kırılgan bir forma taşıyan şeyi açığa vurur..."[10]

---

9 Cuvier'nin gerçekleştirdiği büyük "kopuş" yani Lamarck hâlâ klasik doğa tarihine aitken Cuvier'nin kendini Darwin'le gösterecek bir canlı Tarihini olanaklı kılması hakkında: *MC*, s. 287-289 ve 307 ("evrimcilik, olanaklılık koşulu evrimsiz bir biyoloji, Cuvier'nin biyolojisi olan bir biyoloji teorisidir").

10 *MC*, s. 291 (19. yüzyıl biyolojisini de ele alan bu pasajın bizce çok daha kapsamlı sonuçları vardır ve Foucault düşüncesinin temel bir yönünü ifade eder).

III. GELECEĞİN BİR FORMASYONUNA DOĞRU?

Her formun kırılgan olduğu açıktır, ne de olsa kuvvet ilişkileri ve onların mutasyonlarına dayanır. Nietzsche'yi Tanrı'nın ölümünün düşünürü yaptıklarında Nietzsche'yi tahrif ederler. Tanrı'nın ölümünün son düşünürü Feuerbach'tır: Tanrı asla insanın seriminden başka bir şey olmadığı için, insanın Tanrı'yı katlamak ve yeniden katlamak durumunda olduğunu gösterir. Nietzsche için ise bu eski bir hikâyedir ve eski hikâyeler nasıl çok farklı biçimlerde yeniden anlatılırsa Nietzsche de Tanrı'nın ölümüne dair hikâyelerin, bunlar verili bir durumun onlarca varyasyonunu teşkil ediyormuşçasına, komik ve espirili çeşitlemelerini yapar. Ancak onu asıl ilgilendiren insanın ölümüdür. Tanrı varoldukça, yani Tanrı-formu işlemeye devam ettikçe, insan henüz yoktur. Fakat İnsan-formu belirdiğinde, bunu ancak insanın ölümünü en az üç şekilde içinde barındırarak yapar. Bir yanda, insan Tanrı'nın yokluğunda özdeşliğinin garantisini nereden bulacaktır?[11] Diğer yanda, İnsan-formu zaten sadece sonluluğun kıvrımları dahilinde oluşmuştur: Ölümü insanın içine yerleştirir (ve, gördüğümüz gibi, bunu Heidegger'den ziyade ölümü "şiddetli bir ölüm"[12] şeklinde kavrayan Bichat'nın tarzında yapar). Son olarak, sonluluk kuvvetleri başlıbaşına insanın ancak yaşamın organizasyon düzlemlerinin yayılımı, dillerin dağılımı ve üretim tarzlarının farklılığı yoluyla varolabileceği anlamına gelir; bu da ancak "bilgi [*connaissance*] eleştirisi"nin "varlıkların yok oluşunun bir ontolojisi"ni teşkil etmesi demektir (sadece paleontoloji değil,

---

11 Klossowski'nin *Nietzsche et le cercle vicieux*'de (Mercure de France) üzerinde durduğu nokta da budur.

12 Gördüğümüz üzere, belirleyici ve bölünemez bir an olarak klasik ölüm düşüncesinden kopan Bichat'dır (Sartre tarafından tekrar ele alınan Malraux'nun formülü yani ölümün "yaşamı kadere dönüştüren" şey olduğu tezi hâlâ klasik düşünceye aittir). Bichat'nın üç büyük yeniliği ölümü yaşamla eş zamanlı olarak düşünmesi, bunu kısmi ölümlerin global sonucu olarak kavraması ve bilhassa "doğal ölüm"ün yerine "şiddetli ölüm"ü model almasıdır (bu son hususun nedenleri üzerine bkz. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Gauthier-Villars, s. 160-166). Bichat'nın kitabı ölümün modern bir kavranışının ilk perdesidir.

aynı zamanda etnoloji).[13] Peki ama Foucault insanın ölümünün ardından gözyaşı dökmenin manası yok derken ne kastetmektedir?[14] Esasında bu form iyi bir form muydu? İnsanın içindeki kuvvetlerin, yaşama kuvvetinin, konuşma kuvvetinin, çalışma kuvvetinin zenginleştirilmesine veya hatta muhafaza edilmesine bile yardımcı olmuş muydu? Varolan insanları şiddetli bir ölümden kurtarmış mıydı? O halde sürekli yinelenen soru şudur: İnsanın içindeki kuvvetler ancak dışarıdan gelen kuvvetlerle ilişkiye girmek suretiyle bir form oluşturuyorsa, bunlar şimdi hangi yeni kuvvetlerle ilişkiye girme riskiyle karşı karşıyadır ve bundan artık Tanrı ya da İnsan olmayan hangi yeni form ortaya çıkabilir? Nietzsche'nin "üstinsan" adını verdiği problemin doğru karşılığı budur.

Eğer karikatür düzeyine inmeyeceksek, bu ancak son derece ihtiyatlı adımlarla yaklaşılması gereken bir problemdir. Foucault Nietzsche gibidir, embriyolojik anlamda, henüz fonksiyonel olmayan birtakım genel hatlara işaret etmekle yetinir.[15] Nietzsche şöyle diyordu: İnsan yaşamı hapsetmiştir, üstinsan yaşamı başka bir form adına *bizzat insanda* özgürleştirendir... Foucault çok tuhaf bir şey der: 19. yüzyılın hümanist dilbiliminin dilin nesne "seviyesine taşınmasının" koşulu olarak dillerin yayılımı temelinde kurulduğu doğruysa, bunun sonuçlarından biri edebiyatın *bu istikametin aksine* dilin parçalarının "yeniden birleştirilmesiyle" ve dilin belirttiklerinin, anlamlarının ve hatta seslerin ötesinde bir "dil varlığının" altını çizmesiyle tanımlanan bütünüyle yeni bir işlev kazanması olmuştur.[16] Burada tuhaf olan, modern edebiyata ilişkin güzel analizinde Foucault'nun yaşama ve emeğe vermeyi reddettiği bir ayrıcalığı dile tanımasıdır: Yaşamın ve emeğin, dilin dağılımına eşlik eden dağılımlarına rağmen, varlıklarının

13 Bkz. *MC*, s. 291.

14 *QA*, s. 101: "gözyaşlarımızı tutalım..."

15 *MC*, s. 397-398.

16 *MC*, s. 309, 313, 316-318, 395-397 ("ölümün..., düşünülemez düşüncenin..., tekrarın..., sonluluğun... deneyimi" olarak modern edebiyatın karakteristik özellikleri için).

biraradalığını kaybetmemiş olmalarıdır.[17] Ancak bize öyle geliyor ki emek ve yaşam, bu dağılımlarında kendilerini ancak ekonomiden ve biyolojiden bir tür kopuşla birleştirebilmişlerdir, tıpkı dilin kendini edebiyatın dilbilimden kopuşuyla birleştirebilmiş olması gibi.

Biyolojinin moleküler biyolojiye sıçraması ve dağılmış yaşamın genetik kodda yeniden birleşmesi gerekmiştir. Dağılmış emeğin üçüncü türden sibernetik veya enformatik makinelerde yeniden birleşmesi veya gruplanması gerekmiştir. İnsanın içindeki kuvvetlerin bu durumda ilişkiye gireceği söz konusu kuvvetler nelerdir? Artık sonsuza taşınma veya sonluluk değil, bir sınırsız-sonlu söz konusudur, böylece sonlu sayıda bileşenin neredeyse sınırsız bir kombinasyon çeşitliliği getirdiği bütün kuvvet durumlarına müracaat edilir. Faal mekanizmayı oluşturan ne kıvrım ne serim olup genetik kod zincirlerine özgü katlanmalarda ve üçüncü türden makinelerdeki silisyum potansiyellerinde olduğu kadar, modern edebiyatta dil "sürekli bir kendine dönüş içerisinde kendini yeniden eğip bükmekten başka bir şey yapamadığı zaman" cümlenin konturlarında görülen *Üstkıvrım* gibi bir şeydir. Bu modern edebiyat ki "dilin içinde yabancı bir dil" kazıp çıkarır ve üst üste binmiş sınırsız sayıda gramatik yapı yoluyla adeta dilin sonuna gidiyormuşçasına atipik, agramatik bir ifadeye meyleder (burada, diğerleri arasında, Mallarmé'nin kitabı, Péguy'nin tekrarları, Artaud'nun nefesleri, Cummings'in agramatik oyunları, Burroughs'un katlamaları, *cut-up* ve *fold-in*'leri ama aynı zamanda Roussel'in çeşitlemeleri, Brisset'nin türetimleri, Dada kolajlarından da vs. söz edilebilir). Peki bu sınırsız-sonlu veya üstkıvrım Nietzsche'nin zaten ebedi dönüş diye tabir ettiği şeyin ta kendisi değil midir?

İnsanın içindeki kuvvetler dışarıdan gelen kuvvetlerle ilişkiye girer: karbondan intikam alan silisyum kuvvetleri, organizmadan intikam alan genetik bileşen kuvvetleri, gösterenden intikam alan agramatik kullanımların kuvvetleri. Tüm bunlara ilişkin olarak, en bilinen örneği "çift sarmal" olan üstkıvrımın işleyişlerini çalışmak gerekir. Üstinsan nedir? Üstinsan insanın içindeki kuvvetlerin bu

17 Foucault'ya göre dilin bu özel durumunun sebepleri için, *MC*, s. 306-307 ve s. 315-316.

yeni kuvvetlerle oluşturduğu formel bileşkedir, yeni bir kuvvetler ilişkisinden doğan formdur. İnsan, yaşamı, emeği ve dili *kendisinde* özgürleştirmeye meyleder. Üstinsan, Rimbaud'nun formülünde olduğu gibi, hayvanlarla dahi yükümlüdür (yatay veya geriye dönük yeni şemalarda olduğu gibi, başka kodlardan fragmanlar yakalayabilen bir kod). Bu bizzat kayalarla veya (silisyumun hüküm sürdüğü) inorganik maddeyle yükümlü insandır. Bu, dilin varlığıyla (dilin söyleyeceği şeyden dahi "kendini özgürleştirebileceği o formsuz, dilsiz, göstergesel olmayan bölgeyle") yükümlü insandır.[18] Foucault'nun diyeceği gibi, üstinsan varolan insanların kayboluşundan çok daha azı ve bir kavramın değişiminden çok daha fazlasıdır: Önceki iki formdan daha kötü olmamasını ancak umabileceğimiz, Tanrı veya İnsan olmayan yeni bir formun ortaya çıkışıdır.

18 *MC*, s. 395. Rimbaud'nun mektubu yalnızca dile veya edebiyata değil, diğer iki meseleye daha ilişkindir: Geleceğin insanı yalnızca yeni dille değil, aynı zamanda bizzat hayvanlarla ve biçimlenmemiş olanla yükümlüdür (A. Paul Demeny, Pléiade, s. 255).

Şehre yeni bir arşivci atandı. Peki ama kelimenin gerçek anlamıyla atandığını söyleyebilir miyiz? Aslında daha ziyade kendi talimatlarıyla hareket etmiyor mu? Birtakım art niyetli insanlar yapısal bir teknolojinin ya da bir teknokrasinin yeni temsilcisi olduğunu söylüyorlar. Kendi saçmalıklarını bir zekâ kıvraklığı zanneden diğerleri ise onun Hitler'in destekçisi olduğunu, ya da en azından insan haklarına halel getirdiğini söylüyorlar (onun "insanın ölümü"nü ilan etmesini affetmiyorlar). Bazıları da sırtını hiçbir kutsal metne yaslayamayan ve büyük filozofları nadiren alıntılayan bir sahtekâr olduğunu söylüyorlar. Yine birtakım diğerleri ise, aksine, kendilerine felsefede yepyeni bir şeyin doğduğunu ve bu eserin meydan okuduğu eserler kadar güzel olduğunu söylüyorlar: Yeni bir günün doğuşunu kutluyorlar.

G. D.



ISBN 978-975-8686-71-1

